اللمعة

في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم، البحر المواج، الجامع لأشتات العلوم، النظار المحجاج

الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راغب باشا الكبير

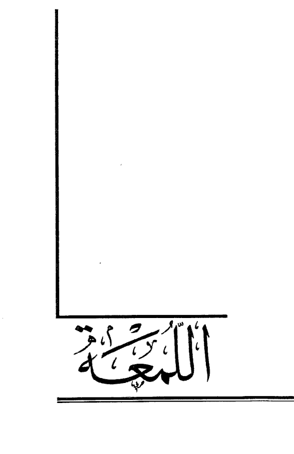
صحح الكتاب، وعلق حواشيه، وترجم للمؤلف العلامة المحقق الكبير

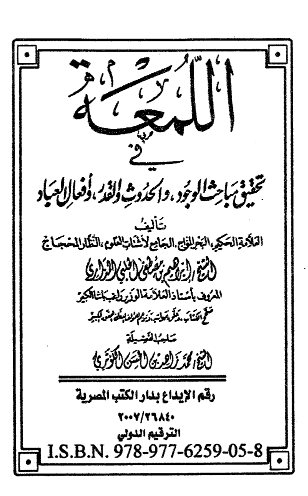
صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري



دار البصائر


اللمعة



اللمعة

في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم، البحر المواج، الجامع لأشتات العلوم، النظار المحجاج

الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راغب باشا الكبير

صحح الكتاب، وعلق حواشيه، وترجم للمؤلف بشكل تفصيلي كبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٧/٢٦٨٤٠

الترقيم الدولي

I.S.B.N. 978-977-6259-05-8



القاهرة - زهراء مدينة نصر.

محمول: ٠١٠٥٠٤٨٩٨٢ - ٠١٨٣٥٩١٠٩٤

مركز التوزيع/ ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.

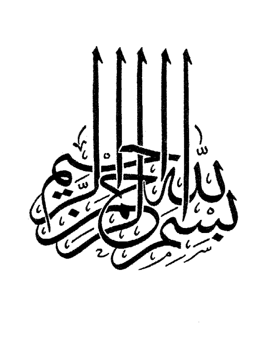
محمول: ٠١٢١٣١٩٩٧٨ - ٠١٠٢٤٣٦٢٦٣

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

الغلاف الخارجي

قسم التصميمات بدار البصائر


بسم الله الرحمن الرحيم

ا ـ كلمة الناشر

هـ ـ فهرس الكتاب

ج ـ ١ كلمة العلامة الكوثرى فى كتاب «اللامعة» ومؤلفه

لحضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مولاى

اوفع هذا الكتاب لفضيلتكم لانكم المحقق الفذ لهذا الفن الدقيق والبحاثة المدقق لعلوم الفلسفة والتوحيد .

راجياً المولى جل وعلا ان يبقيكم ذخراً للعلم ومرجعاً لأهله انه سميع مجيب ؟

ناشر الكتاب

السيد عزت العطار الحسيني



العلامة الجليل صاحب الفضيلة

الشيخ عيسى منون

شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

كلمة الناشر



الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على هباته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه افصح العرب ، وأفضل من اوتى جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فالذى حدانى الى طبع هذا المؤلف النفيس أنى كنت اتوق الى نشر كتاب فى علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العبادلعالم سلفى كبير سليم العقيدة غير زائغها ، بعيد عن مذهب المجسمة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصد لى من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتنقيب بفهارس دارالكتب الملكية العامرة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحثت فيها عن بغيتى وماتحفزنى اليه نفسى من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قمت بالفائدة المرجوة الموفورة.

لهذا كله لم أدع المناسبات تمر هباء ، وتذهب جفاء بل كنت لااكاد اسمع عن كتاب فى هذا الفن الا بحثت عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدى ونبل غايتى لم ارجع بصفقة المغبون ولايخفى حنين ، فالهم الله جل شأنه وعزسلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق وفخر علماء الحديث والرجال ـ فى القرن العشرين ـ الذاب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكوثرى وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن . فارشدنى حفظه الله تعالى وامد فى عمره الى كتاب « اللمعة » فى تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة النحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبى المدارى المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب منى فضيلته ان أطلع على الكتاب وابحثه قبل الاقدام على نشره ومن اين لمثلى ان يبحث ويبدى رأيا فى كتاب ألفه العلامة الحلبى واستحسنه استاذنا الكوثرى ولكنى تنفيذاً لامره وتحقيقاً لرغبته اطلعت على الكتاب وقرأته فوجدته آية فى تحقيق مباحث الوجود ومعجزة فى فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لأن مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً ومحصها تمحيصاً دقيقا فبينا نجده يذكر اراء الفيلسوف «ثاليس» فى مبحث الوجود ينتقل الى كلمة الفارابى فى الجمع بين رأيى « افلاطون » و « ارسطو » ثم يعرج على اقوال صاحب القبسات ومنها الى رأى «الاشعرى» و «الصدر الشيرازى» و «الطوسى» وجمهور الحكماء .

ثم يذكر رأى «أبى البقاء» و «علاء الدولة السمنانى» و المحقق «البياضى» و «أبى اسحاق الاسفراينى»

و « ابى الحسين البصرى » وصاحب الكشاف و « الرازى » و « الاصفهانى » ، و « امام الحرمين » وابن العربى هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعتزلة ، والمشائين ، والاشراقيين ، والامامية . الى غير ذلك من البحوث الفريدة المتفرقة فى شتى الكتب حتى ان الباحث المجد فى هذا العلم لو أراد الاطلاع على مادونه المؤلف فى هذا الكتاب الصغير الحجم الغزير المادة والكبير الفائدة فى متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلا عما سيتكبده من المشقة فى البحث والتنقيب .

فلأهمية هذا الكتاب استعنت بالله القدير فى نشره وابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائى صاحب الفضيلة العلامة الكوثرى فصححه وعلق عليه تعليقاً علمياً مفيداً لجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء راجيا من الله ان يعم نفعه ، والله سبحانه الموفق لما فيه الخير والصواب ؟.

الناشر

السيد عزة العطار الحسينى

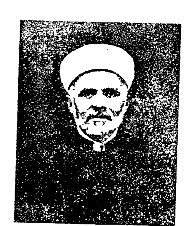
الدمشقى

الرجاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالاتى

١٩/٢ بانتهاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ المتوجه و ٢٠/١٣ عدم امكان و ١٩/١٤ الشيء (بدل ليس) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ او الدهرى و ١٩/٢٤ للوجود و ٣/٢٥ يقاس ١٦/٣٦ وجودها و ١٨/٥٠ انه (بدل اذ) و ١٩/٦٨ تهذب و ١٢/٧٠ علمه . وما سوى ذلك ظاهر .

فهرس مباحث كتاب اللمعة

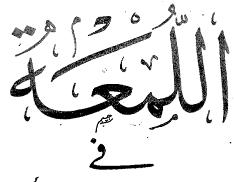
الصفحة



العلامة المحقق الكبير صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا



تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر المواج ، الجامع لأشتات العلوم ، النظار الحجاج

الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي المذارى

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راغب باشا الكبير

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف

العلامة المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى

كلمة عن كتاب اللمعة
ومؤلفه البارع

لو كانت فى كبريات العواصم الشرقية لجان علمية تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع فى مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها ـ الأهم فالأهم ـ تحت إشرافها لتبدلت الأرض غير الأرض والأمة غير الأمة لكن أين تلك الهمم الوثابة التى تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكم من كتاب فى غاية النفع فى موضوعه لايؤبه به بل يجهل مقدار مؤلفه فى العلم أولايعلم أصلا ؟ . فطبع كتابه يبعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً منسياً . وكم بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الأبصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأحفاد . وللكلام مجال واسع فى هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونرجع الى الكلام عن « كتاب اللمعة » فى تحقيق مباحث الوجود، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنعاً الأستاذ الاديب البحاثة الغيور السيد عزة العطار الحسينى الدمشقى حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم فى عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقى سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذى ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشتات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ ابراهيم الحلبى المعروف باستاذ راغب باشا ـ ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف (سفينة الراغب ودفينة المطالب) ـ ولا يخفى على من عنى بعويصات المسائل فى علم الكلام أن من أكثر ماتضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص مااختلفت فيه آراء المتناظرين فى علم أصول الدين تلك المباحث التى قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السبيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة فى باقى المسائل ، وكم تعب علماء اصول الدين فى البحث عن أسد الطرق وأرشدها فى تلك المطالب حتى ألفوا كتبا ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار فى استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وها هو مبحث الوجود الذى يدعى كثير من الناظرين انه بديهى التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر بادىء ذى بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصا فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فيتيه فى مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المدرك فيسلك به سبيل الرشد فينجلى له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التى لم تزل العقول فى عقال عن كشف أسرارها وحل ألغازها وهى فى حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل مثل ذلك فى مسألة القضاء والقدر ، وكم هلك فى مهاويها من أناس لم يهتدوا الى من يدلهم على لحق الأبلج فى هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السبيل ، ومبحث أفعال العباد لايقل

خطورة من تلك المباحث بل هو وعر المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يبصره فى موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .

وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثمام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها مالا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : «واثبات فضل هذا العالم الجليل لايحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المقتصدين جداً فى مدح الرجال ، واستدراكاته الجمة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم مما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أر كتابا بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

اسم المؤلف ونسبه

هو ابراهيم بن مصطفى بن ابراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذراة آلة تذرية القمح وقد نسب أحد آبائه الى صنعة الآلة المذكورة فشهر به المترجم .

مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادىء العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواهبى الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرؤيا كان المترجم رآها وحكاها الشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الأوحد الشيخ على السيواسى فى المعقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة الاطلاع وممن زادهم الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى آكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم فى المعقول فسئل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المعقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المعقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الغنى النابلسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى العمادى ، والياس الكردى ، ومحمد الحبال ، والشهاب الغزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكورانى - تلميذ ابن عبد الحكيم السيالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلازم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المعقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيهما وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدمنهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدحم على دروسه طلبة العلم غاية الازدحام ، ويلقى من العلماء مايليق به من الاحترام تقديراً منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ماأقرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من اقرأه بالأزهر الشريف كما انه اول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الأخيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كخيا .

سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكاوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لأثارته الفتن بمصر بالدس بين الأمراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرياسة المذكورة (نظارة الخارجية) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بغزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصا له فقبل ذلك واستقر هناك فى بلهنية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ماقابله من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شاءت الأقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس وممن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الأسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همات المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بايا صوفيا بأربعين عثمانيا عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم ايضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .

وفاته وبعض مؤلفاته

مات فى ربيع الآخرسنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح ابى ايوب الأنصارى رضى الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حقى توفى سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ على رائف توفى سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذى سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راغب باشا الوزير كما أشار الى ذلك فى أول كتابه . ومنها (تحفة الأخيار على الدر المختار) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها (شرح جواهر الكلام) للقاضى عضد الدين الايجى الى غير ذلك مما لاحاجة الى ذكرها هنا .

وقال المرادى فى سلك الدرر : كان آية الله الكبرى فى العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب محققى الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته فى بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين فى عقود اللآلى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان فى الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا فى العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الخفاجى محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجى وقد ترجم له فى كتابه (حديقة الرياحين فى طبقات مشايخنا المسندين) تغمده الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف فى الاشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق ؟

محمد زاهد الكوثرى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الأحمى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شعاع حجاب جلاله الاسمى ثاقبات الافكار . ونظم بحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلى،وقدر ماقضاه بابداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحمله أمانة التكليف بعد ماعلمه البيان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوغى وهداة الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الحنفى . عامله الله بلطفه الجلى والخفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لاجبر(١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل العنيد ، وانما اقتصرت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لايستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لاجرم سلكت فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع.لايحتاج فيها بعد إعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فنبعت بنت فكر تميس اختيالا فى حلل التحقيق . وبيضة خدر تتلألأ فى حلى التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب،وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب(٢) فانه يعلى قدرها بعالى همته كما هو المأمول . ويغلى مهرها بصافى سجيته وليس(٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار .وعزمة أرهقها تقلب الليل والنهار أحيا دروس العلم أوان اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطماسها إن حاول معضلة توقد اشتعالا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلألأ صفاء مغنى قريحته . ماتوارت الشمس بالحجاب إلا خجلا من أشعة أفكاره ، ولا تلفعت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نخبة مما استفضته من تياره فكنت كالمهدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة مما اقتبسته من أنواره فصرت كالمسدى إلى البحر الخضم رذاذ المطر

---

(١) يشير الى الكلمة المأثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهى قوله « لاجبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى ان العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدرية . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلف « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وقد شهر المؤلف باستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاء مهرها إلا حسن التلقى بالقبول .ز.

إذ هو المحيي لموات فكرتي العليلة . والمروج لكساد بضاعتي القليلة . بل هي في الحقيقة بضاعته ردت اليه ، وصناعته حنت الى أصلها فمثلت بين يديه . لازال لسان كماله مفصحاً بسمو مجده . ووارد إفضاله ممطر الآفاق بحمده . مادامت فضائله متعالية . وفواضله متتالية ، وطائر سعده مغرداً وبلبل رفده منشداً

وهذا دعاء لايرد فانه دعاء لأنواع البرية شامل

وها أنا أشرع مستمداً من واهب العقول ، وأستفيض من فيضه الأقدس فأقول .

— المقدمة —

اعلم ان الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج الى موضوع – وهو المحل المقوم لما حل فيه – فعرض ، وإلا فجوهر . والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادي وإلا فمجرد . والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لاولا .

فالأول : العقول الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها(١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لما سيأتي من إقامة البرهان على أن لامؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدبر للأجرام العلوية وهي(٢) النفوس التسعة الفلكية أو مدبر للاجرام السفلية فاما لأنواعها وهي المثل الافلاطونية ؛ أو لأشخاصها . فاما بالتنمية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة والمصورة المبقيين للنوع وهي النفس النباتية الموجودة في النبات والحيوان والانسان . وإما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك الاختياري بقوتي الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان وإما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالانسان .

وأما الثالث : فاما خير بالذات وهو الملائكة الكروبيون أو شرير بالذات ، وهو الشياطين أو مستعد لهما وهو (٣) الجن . وأما المادي فاما علي لجوهر آخر فهيولى أو حال فيه فصورة أو مركب منهما فجسم طبيعي أما الهيولى فاما ان يمكن توارد الصور عليها وهي هيولى العناصر أو تلزمها صورتها وهي هيوليات الافلاك والكواكب ، وأما الصورة فاما شاملة لجميع الأجسام – وهي الصورة الجسمية – أو مختصة بنوع منها – وهي الصورة النوعية – والنوعية اما أن تلزم هيولاها – وهي صور

---

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في اثبات العقول العشرة غير تام . والبرهان الكوراني والمسلك المختار في أول صادر عن الواجب بالاختيار ، يتوسع في بيان هذا الموضوع على مذاق له خاص به من محاولة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والتصوف . ز . (٢) والضمير راجع الى المدبر وتأنيثه باعتبار الخبر ومثله ماسيأتي . ز .

(٣) أي مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مدبراً لما مضى شرحه . ز .

الأفلاك والكواكب - أولا - وهي صور العناصر - وأما الجسم الطبيعي فاما بسيط بمعنى أنه لاينقسم الى أجسام مختلفة الطبائع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وان انقسم الى أجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد رطب،واذا صب في كوزين فكل منهما أيضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهيولى ، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة وإمامركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها والأول اما نير أولا فالنير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالأول هو السبعة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والأول ألف وخمسة وعشرون كوكبا(١) والثاني لايعلمه الاالله تعالى.وغير النير هو الفلك وهو اماغير شامل للأرض وهي أفلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارد » « وجوزهر القمر » و « مائله » أو غربيها وهو أربعة عشر (فلكا) واحد منها فلك الثوابت وستة منها ممثلات ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما(٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والأول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة واليبوسة ، أو خفيف باعتبار ماتحته وهوعنصر الهواء الحامل لطبيعتي الحرارة والرطوبة ، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهوعنصر التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة ،أو ثقيل باعتبار مافوقه وهو عنصر الماءالحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة.

وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما نام أولا الثاني المعدن والأول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والأول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والأول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء ، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذوابات وذوات الأذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له إلى الجو وما أشبه ذلك

---

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ز . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب الشيرازي ،وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجغميني وغيرهما من كتب الفن.وللالمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر معرب (كوزهر) وهو اسم لعقدتي الرأس والذنب وهما نقطتا التقاطع لفلكي القمر الممثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى ممثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت الممثلات ممثلات حيث توافق لفلك البروج أعني الثوابت بالمركز ، والمنطقة ، والقطبين . وسمي المائل مائلا لميل منطقته عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظرية ان «الافلاك غير قابلة للخرق والالتئام » ذهبت أدراج الرياح عندالجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على الملزوم لكن لابد من الالمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم .ز.

(٣) يعني الكون والفساد . ز .

(١) وأما العرض فهو اما أن يقتضى القسمة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطة والوحدة، أو يقتضى النسبة لذاته وهى الأعراض النسبية، أو لا يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف.
والكم إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل الذى هو المقدار أو لا وهو المنفصل الذى هو العدد. والمتصل اما قار أو سيال . الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعظم . والأول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح ان انقسم فى جهتين فقط ، وجسم تعليمى ان انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الأول الكيفيات المحسوسة : وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء ، والأشكال والألوان ، والاصوات ، والروايح ، والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخشونة ، والملاسة ، والثقل ، والخفة وما شاكلها . وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات وإلا سميت انفعالات .

والثانى الكيفيات النفسانية : كالحياة ، والقدرة ، والارادة ، والادراك وسائر الأمور القلبية ، وهى ان كانت راسخة سميت ملكة ، وان كانت سريعة الزوال سميت حالا .

والثالث التهيؤ : وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى وذلك اما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصحاحية ، أو لقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالممراضية .

والرابع الكيفيات المختصة بالكميات : اما بالمتصل فكالانحناء والاستقامة للخط ، وإما بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض النسبية فسبعة . الأول الاضافة : وهى النسبة بين أمرين يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والعالى والسافل . والثانى الأين : وهى نسبة المتمكن الى المكان . والثالث متى : وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن . والرابع الوضع : وهى نسبة بعض أجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس ، والقيام . والخامس الملك : وهى الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المنتقل معه كما عند التعمم ، والتقمص . والسادس أن يفعل ما دام يفعل : وهو التأثير كالقطع والكسر . والسابع أن ينفعل مادام ينفعل : وهو التأثر كالانقطاع والانكسار (٢) .

---

(١) وتفصيل هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . ز .

(٢) والمصنف أحسن صنعاً حيث استوفى ذكر أقسام الجوهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لابد له من تصور معانيها على مصطلحهم فى المناقشة معهم وان كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكريم فى ثنايا هذا الكتاب مبلغ سعة دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر مابلغ اليه المعارف البشرية فى عصره وهذا هو سر اجادته لأن علماء الدين اذا قصروا فى تفهم معارف عصرهم يصبحون كمن يكافح بسلاح مفلول فالواجب على علماء الدين مواصلة السعى فى تتبع جميع مايجد على تعاقب العصور من الاكتشافات والنظريات المستحدثة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول . ز .

ـ المقالة الاولى ـ

وأما المقالة الأولى ففيها ثلاثة فصول.

الفصل الاول فى الحدوث والقدم وأقسامهما: اعلم أن الحدوث مسبوقية وجود الماهية المتقررة بعدم مطلق فقولنا مسبوقية كذا بكذا إشارة الى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقية الوجود بالعدم على تعقل سابقية العدم للوجود وبالعكس. واضافتها الى الوجود اشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتغاير. لأن الأصل فى الاضافة المغايرة بين المضاف والمضاف اليه ولو بوجه فتكون المغايرة متبادرة الى الذهن بوالمتبادر من اللفظ الى الذهن من غير صارف يجب حمله عليه. خصوصا فى مقام التعريف. لكن هذه المغايرة انما هى فى الذهن فقط وأما فى الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الأشعرى والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول فى حق الواجب جل شأنه لان وجوده مجرد عن الماهية. برهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان. اما العدم، أو المعدوم، أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها، أو الماهية المقترن بها الوجود المتعين بها، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها. والتالى بأقسامه الخمسة باطل. اما الاولان فلأنهما لايؤثران فى شىء والواجب مؤثر عند جميع العقلاء، إما فى العقل الاول فقط كما هو مذهب عامة المشائين. وإما فيما عدا الفعل الاختيارى الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة. وإما فى جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقيين، والمحققين من المشائين، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح.

وأما قولهم « عدم المعلول لعدم العلة » فمعناه عدم التأثير لاتأثير العدم أى الواقع عند عدم العلة عدم المعلول فاللام مجازكما فى « لدوا للموت وابنوا للخراب » غير أن الترتيبين متماكان الفرق بين شبه العلة الفاعلية وشبه العلة الغائية. أو تقول ابتداء. أما الاولان(١) فلأنهما لايؤثران فى الوجود وحينئذ لامجال للايراد ولاحاجة الى الجواب كما لايخفى على ذى مسكة. وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية فى تشخصه بحسبها. وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود فى تحققها فى الخارج. وأما الخامس فلأن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج فى الثلاثة ينافى الوجوب الذاتى. واذا بطل التالى بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لاماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى المصدرى الذى هو أمر اعتبارى ومعقول ثان تعالى الله عما لايليق به بل معناه الوجود المتأصل المحقق فى الخارج. فان مابه يتحقق غيره أولى بالتحقق. فلفظ الوجود هنا اسم لامصدر وهو الحق الصريح الذى لاسترة دونه واليه ذهب المحققون :وأبو الحسن الاشعرى، وأبو الحسين البصرى، وسائر الحكماء. وقولهم: « ماهيته تعالى عين وجوده » مجرد تعبير من باب المشاكلة لوقوعه فى مقابلة قولهم: « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم: «الجوهر ماقام بذاته» فى مقابلة قولهم. « العرض ماقام بغيره » فكما

---

(١) يعنى كونه العدم أو المعدوم. ز.

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذى هو معنى سلبي أعنى عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان اللزوم مستحيلا نحو « ليس كمثله شيء » كذلك المراد من قولهم : « الماهية عين الوجود » لازمه وهو انتفاء الماهية وان كان اللزوم مستحيلا لبداهة استحالة اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المطالع : اعلم أن هذه المباحث التى أوردها الشارح فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه هى الكليات الدائرة على ألسن القوم . وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدركها الا أولوا البصائر والالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما تفى به قوة التقرير وتحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مغاير الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير الوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره فهو ممكن اذ لا نعنى بالممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء ممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة الوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان ان الواجب تعالى موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود أيضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان تكون له افراد . بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بنفسه منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعرى عن القيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة . فليس معنى كونها موجودة الا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها ، فالموجود كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقالوا لا يعلمها الا الراسخون فى العلم .

فان قلت الذى يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما تقوم به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد . قلت : الجواب عن الاول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا فيما تتبادر اليه الأذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاتها كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته . وعن الثانى أن الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار فى ألسنة الاقوام بتمويه الأوهام نعم يتجه على المقدمة القائلة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » منع لطيف وهو أن المحتاج فى كونه موجوداً إلى غير هو موجده ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا إلى غير هو وجوده . ويندفع بنظر دقيق وهو أنه لما احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمى ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود فى حد ذاته ينافى العدم وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم لأن ماعداه لايمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولاشك أن الواجب هو الذى ينافى العدم لذاته لا ماينافيه بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول: مراده بالانضمام مجرد التعلق، والاضافة لاالقيام والاتصاف والاالتالى مابعده من أن الوجود جزئى حقيقى قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وانه لايتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازى عند اكله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حظ له فى إدراك كنه ذلك الجناب الأقدس فليس له وجود ذهنى والا لكانت خصوصية وجوده الذهنى ء مغايرة لخصوصية وجوده الخارجى فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الا الماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان. وإذا بطل وجوده الذهنى فليس له حد ،ولا جنس، ولا فصل وليس هو بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاصة ولا عرض عام، ولا كلى، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم تمكن رؤيته تعالى وتقع لمن شاء فى الدنيا(١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصوره بعنوانات والحكم عليه بمفهومات انتزعها العقل من بعض صفاته وأفعاله بقدر وسعه. قال ثاليس الملطى أن للعالم مبدعا لاتدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذى لايعرف اسمه فضلا عن هويته الامن نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالتقرر لأن ماهية الممكن لها تقرر وتحقق فى نفسها من حيث هى هى فانها فى تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا العدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيا محضا وعدما مطلقا . والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالى باطل . فان قلت التوجه اليها هو وجودها الذهنى فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لابد له من ثبوت فى نفسه ليتوجه اليه . فان قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق ثمة . قلت نحن لاندعى السبق وانما ندعى أن لها تقرراً فى نفسه تقرراً ما مغايراً لثبوتها فى علم الحق تعالى ازلا وأبداً كما أنه مغاير لوجودها الخارجى والذهنى أبدا . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت فى علم الحق سبحانه لكانت أعداما صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شىء غيره فى الأزل فلا وجود للأشياء فى الخارج ولا فى ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق فى الأزل فلو لم يكن لها نوع تحقق فى علم الحق أزلا لكانت أعداما صرفة بالضرورة واذا كانت أعداما صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وان قلنا انه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة فانه لابد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم. والمعلوم معلوما لذلك العالم وتلك النسبة هى المعبر عنها بالتعلق. ومن المعلوم أن التعلق انما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولاتمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة فانه مالا ثبوت له أصلا لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ماهو كذلك يمتنع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حسا أو عقلا فما لاثبوت له أصلا يمتنع

(١) عند مثبتى الرؤية لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى المعراج . ز .

ان يكون متميزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى مايفرض ما صدق لهذا المفهوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لايلاحظ بوجه ما فى علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا لاثبوت له أصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له أصلا فلا يصح أن يكون طرفا من طرفى النسبة التى هى التعلق فلايصح أن يكون معلوما فلو كانت الأشياء فى الأزل أعداما محضه لاثبوت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون معلومة للحق تعالى أزلا أصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط أزلا بجميع المعلومات قطعا فلها تمايز فلها نوع تحقق وثبوت أزلا فى العلم المحيط الذى هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجع للأمور وأحكامها والله سبحانه هو الأول الذى لاشىء قبله ، وعلمه أزلى محيط بجميع المعلومات التى منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجع للأمور وأحكامها جميعا المعبر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذى هو اللوح وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة فى علمه تعالى قبل ارتسامها فى اللوح لزم المحال الذى قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر فى قولهم الماهية ثابتة فى نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد مايفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مظروفة فى نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتى لها لامن خارج بناء على أن الماهيات غير مجعولة وهذا أيضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة فى نفس الأمر بالمعنيين معا كما لايخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لايتصور فى المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتقررة . بيانه أنه لاوجود فى الخارج الا للهويات وأما الماهيات فوجودها على فقط وحيث لا هوية للمستحيل فليس له ماهية متقررة نعم له ماهية ينتزعها العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، ويخلق الوهم صفاتها، ويجعلها عنوانا لتلك الهويات المفروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها فى الخارج مثلا . فمعنى قول « شريك البارى مستحيل » أن كل فرض مما يفرض ماصدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يمتنع وجوده فى الخارج فمعنى كون شريك البارى لاماهية له فى العقل أنه لاماهية له متحققة متقررة فى نفسها بسبب إمكان تقرر هوياتها فى الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو هاشم من المعتزلة علما لامعلوم له كالعلم بالمستحيل نسبه الامام الرازى الى التناقض حيث قال: لامعنى للمعلوم الا ماتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة كون المستحيل متعلقا للعلم وليس متعلقا له ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لايسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما ورده السيد بأنه اصطلاح لافائدة فيه ثم أجاب فى شرح المواقف بقوله : والانصاف أن لانظن بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ماصرح به ابن سينا فى الشفاء من أن المستحيل لايمكن أن تحصل منه صورة فى العقل هى له فى نفسه بل على ضرب من التشبيه فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع النقيضين أو شريك البارى تعالى بل يتصور اجتماع السواد والحلاوة . ثم يقول لايمكن اجتماع بين السواد والبياض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو فى الانسانية ثم يقول لايمكن مثل هذه المشاركة فى وجوب الوجود الذاتى وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فينقسم الحدوث أيضا اليها كما ستری فی التقسیم وها نحن نشرع فيه باذن الله تعالی فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتى ، ودهرى ، وزمانى .

فالذاتی مسبوقية وجود الماهية بعدمها الذاتی الذى لها فی نفسها الغیر المنافی لفعليتها ووجودها فی الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فألق سمع قلبك لما يتلى عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل فی مرتبة إطلاقها الحقيقى الذى هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهى لا بشرط شیء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها فی مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا ، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هى صرف الوجود أو صرف العدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، وممتنعة الوجود، وممكنة الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما . وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غيرها اذ هو القيد الذى ميزها عن قسيميها فأولى مراتبها التى تحصل فيها ولا توجد فی قسيميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان. والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان . والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا . والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها فی المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذى لها من ذاتها فی تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلباً بسيطاً ومعناه أنه ليس هناك شیء لا أن هناك أمرا مفهومه الليس فان قلت اذا لم يكن هناك شیء فما الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر فی نفسها وفی علم الله تعالى كما تقدم . فان قلت ماهية المستحيل كذلك . قلنا نعم لكن بتبعية تعلق علمه تعالى بالعقل المشوب بالوهم . والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرر ان وماهية المستحيل لها التقرر الفرضى فقط فلتستيقن ولتؤيد كون الماهية فی ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس فی الشفاء على سياقنا قاله فی الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشیء الذى ليس باعتبار ذاته متحليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ماقاله الفارابى أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات واعترض بأن المعلول لو استحقت ذاته اللاوجود لكان ممتنعا لاممكنا ولذلك حاد الشيخ المقتول فی المطارحات والتلويحات عن استحقاق الماهية اللاوجود الى لا استحقاقها الوجود . وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات . وتبعه الامام الرازى فی شرحه للاشارات فقال: الممكن لايستحق الوجود من ذاته . ولا يلزم منه أن يستحق اللاوجود . فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لابالعدم او باللاوجود . وأنت خبير بأن هذه مغالطة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متن الواقع وبين مرتبة نفس الماهية . وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفعها وليسيتها وبطلانها فی ذاتها لارفعها عن ظرف من ظروف

نفس الأمر . وهذا الرفع انما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر الماهية لا بالنظر الى الواقع والخارج وأما السلب المركب لها فان معناه سلبها عن صلب الواقع ومتن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان الماهية فى حاق ذاتها لاينافى فعليتها ووجودها فى الواقع . فتحرر من هذا أن العقل اذا لاحظها مع قبولها للامكان فقط وجدها مستحقة السلب البسيط الذى لها من ذاتها واذا لاحظها مع امكان الوجود فى الواقع فقط . وجدها غير مستحقة لأيس ولا ليس(١) فى الواقع وأما اذا لاحظها العقل مع امكانها ووجود علتها التامة وجدان الذى لها حينئذ أن تكونا يساوا اثباتا مركبا واجبا لكنه لما كان لها ذلك من علتها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير فلا ينافى امكانها الذاتى المقتضى لليسيتها البسيطة . والموجب لاستواء نسبتى أيسيتها وليسيتها المركبتين اليها اضافتها الى صقع الواقع وعرصة الخارج فثبت أن مرتبه ليسيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة فى العقل على مرتبة أيسيتها المركبة ووجودها الحاصل فى صلب الأعيان بالفاعل سبقاً ذاتيا سواء كان ذلك الوجود مستمراً من الأزل الى الابد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل فقط ولا مساغ للعكس لما تحقق من أن ماثبت قدمه استحال عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانيا أو غير زمانى .

والحدوث الدهرى مسبوقية وجود الماهية بعدمها الصريح المحض المقابل لوجودها فى الواقع مسبوقية انسلاخية انفكاكية لاذاتية ولازمانية .

والحدوث الزمانى مسبوقية وجودها الزمانى المتقدر الغيرالمنافى لعدمها الزمانى المتقدر لأن من شرط التنافى اتحاد الزمان واذا تحققت مابينا ثبت لديك أن للحصول فى نفس الأمر ثلاثة أوعية فوعاء الوجود، والعدم السيال للمتغيرات الكيانية بما هى متغيرة، زمان. ووعاء الوجود والعدم الصريح المرتفع عن التقدر واللاتقدر للثابتات بما هى ثابتات وهو متن الواقع، دهر. ووعاء الوجود البحت الثابت الحق المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالى عن سبق العدم على الاطلاق وهو صرف الفعلية المحضة الحقة من كل جهة، سرمد . والسرمد أوسع من الدهر لوجوب استمراره واحتمال سبق العدم الصريح الدهرى والدهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان على الحركة المتوقفة على الجسم المتوقف على المجرد الذى هو من حيز الدهر .

اعلم أن هذه الأوعية ليست أوعية حقيقية وانما هى نسب يتعقل كل منها بين منتسبين ثم ان النسبة أمر كلى تحته أنواع كثيرة والمراد بها ههنا نوع مخصوص هو المعية . قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات كما وقع الاصطلاح على اطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود كميته للزمان فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الأمور الثابته كمية الزمان للفلك . والسرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها الى بعض كمية الفلك للعقل (٢)

---

(١) والأيس ، الوجود والليس ، العدم فى مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) ومحصل ذلك أن نسبة المتغير الى المتغير زمان، ونسبة المتغير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عند الفلاسفة . ز .

واما القدم فلا يمكن جمع أنواعه فى تعريف واحد فلنعرف كلا منها على حدة فنقول القدم الذاتى كون الوجود غير مسبوق بليسية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيثوجدت استلزمت الليسية كما تقدم ونفى اللازم - يعنى الليسية - يستلزم نفى الملزوم - يعنى الماهيه - ومتى انتفت الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لايقبل العدم كما قدمنا فيلزمه أيضا انتفاء سبق العدم الدهرى والزمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق بالقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكمم اذ الوجود فى الواقع أعم من الوجود المتكمم وكذا العدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والقدم الزمانى كون الوجود المتكمم غير مسبوق بالعدم المتكمم بل مستمر فى محاذاة جميع الزمان فى طرف الماضى .

الفصل الثانى: فى بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحدوث والقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحدوث والقدم وأخرى بين معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والقديم .

المبحث الثانى :أن صور النسبه بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة فانه ينشأ من أخذ الأول مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع مابعده أربع . ومن الثالث مع مابعده ثلاث . ومن الرابع مع مابعده اثنتان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه النسب كلها بينها تباين باعتبار المفاهيم المصدرية.وأما باعتبار المعانى الاشتقاقية فثمان منها بينها تباين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والاربع الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها بينها عموم وخصوص مطلق. ثلاث منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثنان قديم دهرى مع قديم ذاتى أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وماقبل(مع) من هذه الستة هو الأعم وما بعدها هو الأخص . والخامسة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث ذاتى .

المبحث الرابع : ان مواد هذه النسب خمسة أشياء .

الاول : الموجود الذى لم تسبق فعليته ليسية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وماذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا

الثانى : الموجود الذى سبقت فعليته ليسية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا تعلق بمادة ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذى سبقت فعليته ليسية الماهية وتعلق وجوده بمادة ومدة ولم يسبق وجود الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسطية للفلك الأعظم

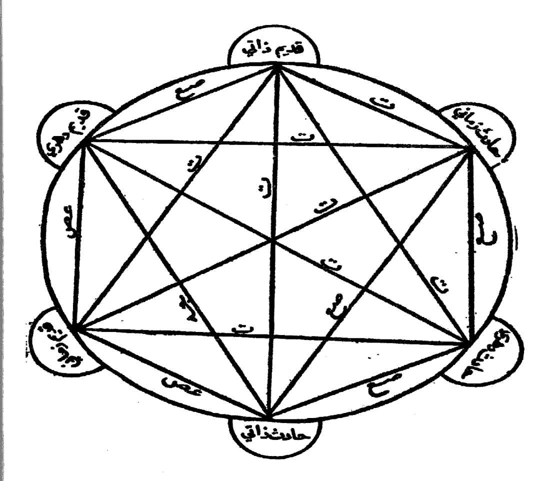
الرابع . الموجود الذى سبقت فعليته ليسية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعليته ليسية الماهية ووجوده الزمانى أو الدهرى عدمه الزمانى او الدهرى كالمولد . فللأول : القدم الذاتى والدهرى . وللثانى : القدم الدهرى، والحدوث الذاتى وللثالث : القدم الزمانى والدهرى ، والحدوث الذاتى . وللرابع : الحدوث الدهرى ، والذاتى . وللخامس: جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلى وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهرى لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستراه هناك ان شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : فى وضع جدول تتبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : انا اقتصرنا على الحروف فأخذنا من ألفاظ الاقسام كلا من قاف القدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتى ، ودال الدهرى ، وزاىَ الزمانى . ومن ألفاظ المراد باء الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهى ، والعين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . ففى الضلع الاول : وهو الأيمن الطولى المادة التى لم يصدق عليها شىء من المنتسبين ، وفى الثانى : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن ، وفى الثالث : المنتسب الايمن ، وفى الرابع : المادة التى صدق عليها المنتسبان ، وفى الخامس : المنتسب الايسر ، وفى السادس : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الايسر ، وفى السابع : ألقاب النسب .وقدمت الصاد على العين فى علامة العموم والخصوص المطلق ان كان المنتسب الايمن أخص من الايسر ، وعكست فى العكس ووضعت فوق الجدول ضلعاً عرضا فى كل بيت منه ترجمة الضلع الطولى الذى تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستةأقسام متساوية وكتبت فى خارجها على كل نقطة من النقط الفاصلة بين أقسامها قسما من أقسام الحدوث والقدم ووصلت بين كل نقطتين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع ماراعيت فى الجدول من تقديم الصاد على العين والعكس لكن لايمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن فى الجدول فهو مغن عنها وأفيد منها كما أن ذكاء الفطن اللبيب مغن عن الامرين ،وانماذكرتهما ابرازاً للمعقول لرأى العين فان النفس الى المحسوسات أميل وللمعقولات المتجلية بحللها أقبل لانها أول شىء ألفته وبه توصلت الى ماعلمته

الفصل الثالث فى البرهنة على ثبوت الحدوث الدهرى لجميع الممكنات وبيان أنه لاخلاف فى ثبوت الحدوث الذاتى لكل حادث . والحدوث الزمانى للزمانيات . وانما الخلاف فى الحدوث الدهرى . وقبل الخوض فى ذلك لابد من تقسيم إجمالى بحصر أقسام الموجودات ليتضح توارد أنواع الحدوث والقدم عليها بالنفى والاثبات فاقول مستفيضا من وجوده الفياض ومستميحا من جوده المنزه عن الاغراض: الموجود امامكان أو مكانى ، أو زمان أو زمانى، أومكانى وزمانى معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ماينسب اليه الجسم بـ (فى) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

هذه صورة الدائرة



وهذه هي صورة الجدول

ماباينه المنتسبان	ماانفرد به المنتسب الايمن	المنتسب الايمن	ماجتمع فيه المنتسبان	المنتسب الايسر	ماانفرد به المنتسب الايسر	القاب النسب
هسد	.	قذ	ب	قد	ل	صع
لسد	ب	قذ	.	قز	ه	ت
.	ب	قذ	.	حذ	لهسد	ت
له	ب	قذ	.	حد	سد	ت
لهسد	ب	قذ	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	ه	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	ه	حذ	لسد	صع
بل	ه	قز	.	حد	سد	ت
بلس	ه	قز	.	حز	د	ت
ب	له	جذ	سد	حد	.	عص
ب	لهس	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسما فى جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم فى النقطة أو الخط فهو اما منقسم فى جهتين فقط فيكون سطحا ، أوفى الجهات الثلاث فيكون بعدا . فاذا كان سطحا لايجوز أن يكون حالا فى المتمكن والا انتقل بانتقاله فهو حال فى الجسم الحاوى للمتمكن . ولا بد أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من جميع الجوانب والا لم يكن مملوءاً به وهذا مذهب المشائين.وعليه فالجسم الكل ليس فى مكان كما أنه ليس فى زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان فى غالب الأحكام ، واذا كان بعداً لم يجز أن يكون عدما موهوماً لأنه متقدر لأن البعد بين جوانب الدن أعظم من البعد بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين فى نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم بمتعين ولا متميز فلا شيء من المكان بعدم فهو بعد موجود ، واذا كان موجودا لم يجز أن يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه وسريان أبعادها فيه . ولاشيء من العرض كذلك فهو جوهر ، واذا كان جوهراً لم يجز أن يكون ماديا والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين فى محله فهو جوهر مجرد ،واذا كان مجرداً لم يجز أن يكون مفارقا للمادة ذاتا كالعقل والنفس والا امتنع سريان أبعادها فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لايمتنع بين مجرد ومادى . ولا استبعاد فى وجود البعد المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل فى مكانه . وأما المكانى ويسمى المتمكن أيضا فهو الجسم المذكور لامن حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوهما بل من حيث أنه متصل قار ممتد فى الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما فى الجماد ، والنبات ،وأجزاء العنصر النفسانية كما فى الحيوان ، والانسان،أويصح الأينية الى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه الى أجزائها فى داخله أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية . كما فى الفلكيات أولا ولا كما فى كل العنصر .

تنبيه : ما ينسب الى المكان بـ(فى) نوعان حقيقى ومجازى . فالحقيقى ليس الا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر فى الوضع كأحد جوانبه .

الثانى : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر فى الوضع كالهيولى والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه

الخامس : ماف جوفه كفلك زحل بالنسبة الى الفلك الأطلس . وما عدا هذه الأشياء لاينسب الى المكان بـ(فى) لاحقيقة ولا مجازا . وانما ينسب اليه بمع التى هى أعم من (فى) اذكل ما فى الشيء فهو معه وليس كل ماهو مع الشيء فهو فيه فأنا مع البرة والخردلة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسطية وماتنطبق هى عليه غير مفارقة اياه مادامت موجودة،والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وماتوجد

هى منه وتنطبق عليه وكما أن الحركة التوسطية السيالة غير الآن الذى هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضى والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ؛ وقائم بجرم الفلك الاقصى الذى هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التى هى محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التى هى ملزومة للآن السيال، وبالآن السيال تكال الحركة التوسطية الدورية والاستقامية جميعاً . كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السيال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع فى ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآنات الموهومة التى هى أطراف الأزمنة والأكوان فى حدود المسافة التى هى الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع فى ازاء النقاط التى هى أطراف الخطوط بالفعل ، والنقاط المفروضة فى الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمى فى الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما فى حدود الحركات القطعيه وأطرافها .

وأما الزمانى فهو الهيئة الغير القارة وليست الا الحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هى كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصيا سيالا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود مافيه الحركة فلامحالة من أن يفرض فى زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لاتكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد فى آنين كما يكون فى كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطه بحسب نفس ذاتها السيالة الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسطية وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هى من الموجودات الزمانية التى يستلزم وجودها زمانا تكون هى موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة فى كل جزء من أجزائه ، وفى كل حد من حدوده على خلاف الأمر فى الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم آن مفروض يقال له انه آن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر فى الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لايتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ماممتد الهوية أصلا انما تكون منطبقة الذات انطباقا سيالا أبدا على حد غير منقسم من حدود المسافة وعلى آن غير منقسم من آنات الزمان .

والثانى : هيئة متصلة هى القطع المنطبق على المسافة المتصلة مابين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهى تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء . انما وعاء هويتها وظرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوان مفروضة فى الوسط بحسب حدود مفروضة فى المسافة ، وآنات موهومة فى الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك راسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

(١) الطرف ليس الا الآن .

السيالة وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة فى المسافة . وأما الذى هو مكانى وزمانى معاً فهو الأشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الأنواع كالأفراد الانسانية فانها باعتبار جسميتها فى مكان،وباعتبار تغيرها بالحركات الكيفية والكمية فى زمان، بخلاف أجسام الأفلاك فان حركتها الوضعية لاتستدعى تغيرها فى ذاتها . وأما الخارج عن هذه الاقسام الخمسة فهو الواجب تعالى ، والمجردات المرتفعة عن أفقى الزمان والمكان(١)

« تنبيه » :- مايُنسب الى الزمان بـ«فى» نوعان حقيقى ومجازى . فالحقيق ليس الا الحركة كما قدمناه .والمجازى أنواع .

الاول : جزؤه وهو الماضى والمستقبل اللذان هما جزآن من الزمان بمعنى القطع .

الثانى : طرفه بالقوة وهو الآن الفاصل بين الماضى والمستقبل .

الثالث : الآن السيال الراسم الزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك فانه فى الزمان باعتبار حركته .

الخامس : السكون فكون الماضى والمستقبل فيه ككون قسم العدد فيه ، وكون الآن الفاصل بينهما فيه ككون النقطة الموهومة فى حدود الخط فيه ، وكون الآن السيال فيه ككون الشعلة الجوالة فى الدائرة النارية . وكون المتحرك فيه ككون المعدود فى العدد وكون السكون فيه فلمقابلته الحركة وماعدا هذه الأشياء لاينسب الى الزمان بـ « فى » لاحقيقة ولا مجازا ، وانما ينسب اليه بمع. الى آخر ماقدمناه فى المكان فاذا انتقش هذا فى صحيفة خاطرك وانطبع فى رقيم جوهرك . فاعلم أن من الذائع الصحيح بالنقل المتواتر الدائر على الألسن ، والثابت فى الصحف فى طبقات الاعصار والأدوار أن فى حدوث العالم خلافا شائعا بين الحكماء وغيرهم . فذهب أهل الحق من الملل أن العالم محدث مخلوق ، له أول أحدثه البارى تعالى وأبدعه بعد أن لم يكن « كان(٢) الله ولم يكن معه شىء » وهو السبيل المستقيم وعليه اجماع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين. واطباق أهل الزلفى الذين عوضوا بالوحى والعصمة فى الأولين والآخرين . ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلسفة منهم امام الحكمة افلاطون الالٰهى ، والستة السابقون عليه . وهم ثاليس (٣) ، وانكساغورس (٤) ، وانكسيانيس (٥) من أهل ملطية ،

---

(١) أى عند القائلين بها . ز .

(٢) ولفظ الحديث « كان الله ولا شىء معه » أخرجه ابن حبان والحاكم وابن أبى شيبة عن بريدة وفى معناه حديث البخارى « كان الله ولا شىء غيره » . ز .

(٣) توفى قبل الميلاد سنة ٥٤٥ وهو القائل بأن مادة الكون هى الماء . ز .

(٤) كان موجوداً سنة ٤٢٧ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . ز .

(٥) توفى قبل الميلاد سنة ٥٢٨ وهو القائل بان مادة الكون هى الهواء . ز .

وانباذقليس(١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وهم السبعة الأصول .وغيرهم ممن على سنتهم من الاوائل والشعراء والنساك .

والقول بقدم العالم ، وأزلية الحركات انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته . وصرح القول فيه مثل الاسكندر(٢) الافروديسى ،وثامسطيوس ، وفرفوريوس ، وصنف برقلس المنتسب الى أفلاطن فى هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه الشبه .

قال الامام الفارابى فى «كتاب الجمع بين الرأيين(٤) » وما نظن بارسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن أفلاطن على خلاف رأيه . فأقول ان الذى دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم هو ماقاله فى كتاب طوبيقا أنه قد توخذ قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فان الذى يؤتى به على سبيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأيضا فانه ليس غرض أرسطاطاليس فى كتاب طوبيقا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى اللذة هل هى خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منها بقياس مقدماته ذائعة، وقد بين ارسطاطاليس فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكذب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح فى الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستعملا لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان . فظاهر أنه لايمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذى أتى به فى هذا الكتاب . ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضا مايذكره فى كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمانى فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الأمر كذلك اذ تقدم قياس فى ذلك الكتاب . وفى غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ومايحدث عن الشىء لايشمل ذلك الشىء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذى يتكون أولا فأولا

---

(١) يعده الشهرستانى تلقى العلم من داود عليه السلام ولقمان الحكيم كما يعد فيثاغورس تلقاه من سليمان عليه السلام ويعد سقراط تلميذ فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيما عزاه الشهرستانى والقفطى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة فى العالم مآخذ تبعدها عن عزيت اليهم . وحشد رجال القرون المتباعدة فى صعيد واحد ليس بجيد وكذلك عزو مالم يثبت عنهم اليهم . ز .

(٢) فى عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبس . ز .

(٣) قال القفطى تجرد للرد عليه يحى النحوى بكتاب كبير صنفه فى ذلك . ز .

(٤) يعنى رأيى أفلاطن وتلميذه ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر الفاتح المشهور . ز .

بأجزائه فان أجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني . ويتضح بذلك انه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه أمره فى اثباته الصانع المبدع بهذا العالم فان الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهنالك يبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لاعن شيء وانها تجسمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين أيضا فى « السماع الطبيعى » أن الكل لايمكن أن يكون حدوثه بالبخت والاتفاق، وكذلك يقول فى العالم جملة فى كتاب « السماء والعالم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذى يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هنالك أمر العلل كم هى وأثبت العلة الفاعلة وقد بين هنالك أيضا أمر المكون والمحرك فانه غير المكون والمتحرك وكما أن أفلاطن فى كتابه المعروف بطيماوس بين أن كل مكون يكون عن علة لكونه ذاته كذلك أرسطاطاليس بين فى أثولوجيا أن الواحد موجود فى كل كثرة ثم ترقى الى القول فى أجزاء العالم الجسمانية والروحانية وبين بيانا شافيا أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة والواحد الحق مبدع كل شيء على حسب مابينه أفلاطن فى كتبه فى الربوبية هذا ماقاله بألفاظه ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومتى ماتنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتى بمثله لأفرطنا فى القول وبينا أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدث العالم واثبات الصانع وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطاطاليس وقبله لأفلاطن ولمن يسلك سبيلهما انتهى كلام الفارابى .

قال فى القبسات (٢) ونحن نقول كانك بما أوتيت من صريح العقل لايريبك الوهم ان حدثه العالم بالأسر بمعنى حدوثه الذاتى واستناده فى فعلية الذات الى العلة الفاعلة الموجود ثبوته بالبرهان اليقينى اجماعى عند الحكماء لايستنكر كونه من البرهانيات باوثق البراهين أحد عن يسلك سبيلهم فضلا عن أرسطاطاليس واضرابه وأصحابه وبمعنى الحدوث الزمانى أى أن يكون لوجوده بدء زمانى مسبوق بزمان سابق وعدم مستمر فيه وهم كاذب ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطريات عقول حذاق العقلاء ومن يسير مسيرهم فضلا عن أفلاطن وأساتذته أو شركائه فشيء من ذينك المعنيين

---

(١) ومن جملة ما كان يقوله ارسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود العقل » حملت هذه العمدة جمهرة فلاسفة اليونان على العدول عن رأى السوفسطائية وعن رأى الطبيعيين الى أن سادت بينهم فلسفة الاسكندرانيين التى هى طور تكامل فلسفة أفلاطن . وفيما كتبه الشهرستانى والقفطى وابن أبى أصيبعة من أنباء قدماء فلاسفة اليونان مايجافى الحقيقة ومنشأ ذلك التعويل على كتب السريان التى ترجمها حنين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الغربيون أيضاً فى هؤلاء الفلاسفة وفلسفتهم ليستخلص من بين الاقوال المتخالفة مايحق بالتعويل عليه . ز .

(٢) للحكيم البارع مير محمد باقر الداماد الحسينى المتوفى سنة ١٠٤١ . ز .

لايصلح لان يتخذ حريما للخلاف ويؤتى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفاقدة فى كلا طرفيها للحجة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول فى طونيقا الشفاء (١) فاذن لايعقل الا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعنى الحدوث الدهرى والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصريح الى الوجود فى الدهر بابطال العدم وابداع الوجود دفعة واحدة دهرية لابمدة ولا عن مادة ولا بآلة واداة وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سبيل العقل الى زمننا وعصرنا والظانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم الى ظنهم هذا تصريحاته فى كتبه الالهية والطبيعية بأن الانيات الشريفة المبدعة لم يسبقها فى الاعيان عدم بل انما مسبوقيتها بذات الفاعل الاول لاغير وانما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات فى المرتبة العقلية واضافة الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد والكائنة كائنة عن الفاعل الحق من بعد « لا كونها » فى الأعيان الخارجية ومتأخرة عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخرا بالوجود فى الاعيان واضافته جل ذكره اليها بالصنع والتكوين والمبدعات فى حيز السرمد والكائنات بالقياس الى عالم الثبات فى حيز الدهر، وبقياس بعضها الى بعض فى حيز الزمان وأن الرؤس الثلاثة التى عنها الكون ـ وهى مبادىء الكائنات ـ هى الهيولى ، والصورة ، والعدم ، والعدم لا بزمان ولا بمكان ولا اختلاف عليه فى شىء من ذلك أصلا . نعم ماتقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كالناص على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سبيل شيخه الامام أفلاطن الالهى . ونقل مثل ذلك عنه أيضا بعض الناقلين لأقاويل الأوائل فاذن كلمات أرسطاطاليس فى هذه المسألة متناقضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكنونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

اذا تقرر هذا فاعلم أن الزمانى هو المتغير ويعبر عنه بالحادث اليومى وهو نسب الحركة التوسطية الوضعية الفلكية ، والاوضاع الجزئية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسطية ونسبها الى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية أو كيفية أو كمية ، وبقية أعراضها ويسمى بالكائنات ، والمكونات أيضا . وماعداها ثابت غير متغير وهو العقول والنفوس والاجسام ، والهيولى ، والصور الفلكية والحركة التوسطية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيال ، وجملة الزمان وتسمى بالابداعيات . ثم اعلم أنه لاامتراء فى أنه لايصح لذى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الذاتى هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات باسرها ومتفق على اثباته لكل ممكن عند الحكماء عن آخرهم فكيف يسوغ اسناد نفى ذلك الى أرسطاطاليس ومن فى طبقته من العقلاء المراجيح وأيضا ذكر فى التعليم الاول فى فن طونيقا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجة البرهانيه فى كلا طرفيها

(١) كما سيأتى نص ذلك قريبا . ز . (٢) يعنى ابا نصر الفارابى وهو المعلم الثانى كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الاول فيتشاركان فى الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يعنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بتة(١) ولا أن يتوهم ان حريم النزاع هو الحدوث الزمانى اما يشعر ان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله ، وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأسا فكيف نظن بأفلاطن وسقراط ومن فى مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة وأئمتهم أنهم يثبتون الحدوث الزمانى للعالم الأكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصلة الذات فى الزمان وليس يتفوه بذلك من فى دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا اذ قال فى التعليقات تعليق السؤال الذى يسأل فى الاشياء السرمدية - وهو :هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال:هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المعقول من مذهب أرسطاطاليس أن البارىء الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعنى المبدعات تقدما بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لاتقدما انفكاكيا فى الوجود بحسب حاق الواقع البات فهى متخلفة عن البارى سبحانه فى المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتى لا فى متن الأعيان الخارجة عن لحاظ الذهن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث فى الدهر وعلى البعض الآخر أعنى المكونات تقدما ذاتيا بحسب المرتبة العقلية لما لها من الحدوث الذاتى فى حد جوهر الذات من تلقاء نفس الماهية المعلولة فى الوجود بالقياس الى بارئها القيوم . وتقدما آخر أيضا انفكاكيا فى متن الواقع البات وحاق الأعيان الخارجية لما لها من الحدوث الدهرى من سبق العدم الصريح على وجودها فى الدهر فهى متخلفة عنه سبحانه فى المرتبة العقلية وفى حاق الأعيان الخارجية جميعا . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتى والانفكاكى ، والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات فى ظرف الأعيان يعمان القبيلين جميعا . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من عالمى الخلق والأمر ، واقليمى الغيب والشهادة بالاضافة الى البارى الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفى فى منزلة هذا الحادث اليومى مثلا ، وأن هذا الامر من جهة الحدوثين الذاتى والدهرى لكل ما فى عوالم الخلق والامر وأقاليم الغيب والشهادة على الاطلاق العمومى والاستيعاب الشمولى .

واذ قدتبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهرى لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذى عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر فقد حان الشروع فى نظم البرهان اللمى على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات العلة ولا سيما العلة الجاعلة الفاعلة فى ذات المجعول تقدما

---

(١) أى قطعا مثل البتة . ز . (٢) بالنظر الى رأى من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابداع الفلك ؟ . ومن المعلوم ان اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد فى مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع فى مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليه اجماع الحكماء والعقلاء كافة . والمعلول لايكون موجودا فى مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول معية فى الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول(١) وبحسب متن الاعيان لابحسب مرتبة ذات العلة فالعالم الأكبر بجميع أجزاء نظامه الجلى متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال جل ذكره بتة(٢) واذ تبين أن الوجود(٣) الأصيل فى متن الأعيان عين (٤) ماهية البارى الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العينى هنالك واحد وموجوديته سبحانه فى حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هى بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة لأن وجود الموجود العينى فى الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود العينى وتمثله فى الذهن بوجود ظلى غير عينى اذ لو كان موجودا فى الذهن بوجود عينى مع الوجود الظلى لزم المحال لامتناع اجتماع الوجودين لماهية واحدة معا فانهما متباينا الذات متقابلان بالخواص والأحكام فيمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود العينى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس فى قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها ومسخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بحصوله الذهنى موجودا فى الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود العينى ومحفوفا بأحكامه بالضرورة الفطرية والا لزم أن يكون الشىء فى الذهن منسلخا عن جوهر ذاته ومسخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله فى الذهن فوجوديته المتأصلة فى حاق الأعيان ومتن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هى فى عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل سلطانه تأخراً بالمعلولية هو بعينه التأخر الانفكاكى عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه فى حاق الأعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادى فى متن الأعيان وكذلك القول هنالك فى التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن البارى الحق الأول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالمعلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

---

(١) فتكون معية المعلول بالعلة فى الوجود من آن إحداث المعلول لاقبله فيكون المعلول محتاجا الى العلة حدوثا وبقاء . ز . (٢) أى البتة . ز .

(٣) أى الوجود الذى يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدرى الذى هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم فى الأول دون الثانى . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة ويوافقهم الأشعرى فى الواجب وينفرد عنهم فى الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات فى الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية فى الواجب التحاشى عن ايهام التركيب فتنتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت . ومال اليهم فى ذلك كثير ممن يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأى برأى الصوفية فى الوجود وكم ضل فى هذه المهامه من طوائف تنكبوا التهيب عن الخوض فى ذات الله وصفاته . ز .

الانفكاكي الدهري . وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان تقدما بالعلية ، او تقدما بالماهية أو تقدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي . وليس يصح أن يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تمور به الألسن موراً وتفور به الافواه فورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الأمر في إله العالم جل جلاله ، وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأيضا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الاعيان مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيته لزم أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل ومعه في متن الاعيان معية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة تقدما بالذات على ذات المجعول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الاعيان الذي بحسبه المعية على هذا التقدير هو بعينه نفس مرتبه ذات الجاعل وصرف سنخ ماهيته وقوام بحث حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذي هو ما بحسبه المعية فاذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي ما فيه وبحسبه معية الجاعل والمجعول بالسرمدية في حاق متن الاعيان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الاعيان كذلك فيبطل تقدم ذات الجاعل على ذات المجعول تقدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان لذات المجعول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان معية بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسويغ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن سمت سبيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصا وبالجملة ماهو الا التخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القريحة الانسانية فاذن قد استبان أن تقدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات على مجعوله الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود في متن الاعيان تقدما سرمديا انفكاكيا من اللوازم المقتضاة لخصوصية الحقيقة الوجوبية الذاتية التي هي بعينها الوجود المتأصل في حاق متن الاعيان والا لزم أن يكون المجعول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة الفطرية واذا انطبع في صحيفة خاطرك صور نتائج المقدمات البرهانية، واستنار صقيل جوهرك بلمعات القضايا الحدسية والوجدانية وأن الواجب القدوس مختص في أوج أزليته بالقدم وان ماسواه ممنو (١) في

---

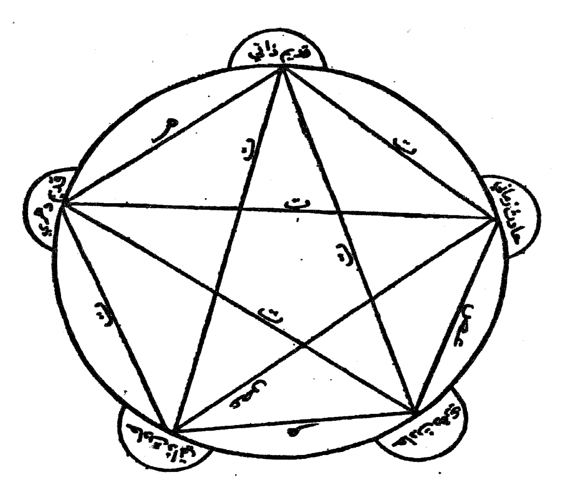
(١) أي مبتلى . ذ .

حضيض أبديه (١) بسبق العدم (٢) لزم من ذلك أن يسقط من المواد الخمس الممكن القديم المنتفي من وجه الذى مثلناه فيما تقدم بالحركة والثابت القديم الذى مثلناه بالعقل ومن الأقسام الستة القديم الزمانى فتكون الصور الواقعية للنسبة بين كل اثنين من هذه الاقسام الخمسة عشر كلها تباين بحسب المفهوم وأما باعتبار الاجتماع فى موضوع فستة منها كذلك وهى قديم ذاتى أو دهرى مع حادث مطلقا واثنان عموم وخصوص مطلق وهما حادث زمانى مع حادث ذاتى أو دهرى وما قبل «مع» هو الاخص واثنان مساواة وهما قديم ذاتى مع قديم دهرى وحادث ذاتى مع حادث دهرى وموادها ثلاثة الواجب جل اسمه والممكن الثابت الحادث والممكن المنتفى الحادث وبقية الكلام تعلم مما تقدم فى النسب العقلية الا نسبة العموم والخصوص من وجه فانها غير موجودة هنا ، ووجد بدلها نسبة المساواة التى الموجودة فيما تقدم وجعلنا رمزها الميم فى الجدول الآتى وانما رسمناه هنا مع الدائرة مع أن ماتقدم يغنى عنهما احتفاء بشأن تصور القدم والحدوث الصريحين والفرق بينهما وبين الذاتى والزمانى منهما لقلة ورودهما على الاذهان .

---

(١) أى استمرار وجوده فى المستقبل .ذ. (٢) ومايكون مسبوقا بالعدم يكون حادثا بعد أن لم يكن باتفاق وعلى هذا الحدوث دلالة الكتب المنزلة ، وكونه مسبوقا بالزمان مما يختلف فيه الرأى على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاد المصنف فى اسقاط ما أسقطه من المواد الخمس لتكون كلمة أهل الحق هى العليا ومن زعم ان العالم لا أول له شخصا أو نوعاً فهو نافى الصانع معنى ، فاسد المزاج معوج المنهاج فاقد البصيرة مطموس الفكر . ذ .

هذه صورة الدائرة



وهذه صورة الجدول

ما باينه المنتسبان	ما انفرد به المنتسب الايمن	المنتسب الايمن	ما اجتمع فيه المنتسبان	المنتسب الايسر	ما انفرد به المنتسب الايسر	القاب النسب
سد	.	قذ	ب	قد	.	م
.	ب	قذ	.	حذ	سد	ت
.	ب	قذ	.	حد	سد	ت
س	ب	قذ	.	حز	د	ت
.	ب	قد	.	حذ	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قذ	.	حز	د	ت
ب	.	حذ	سد	حد	.	م
ب	س	حذ	د	حز	.	عص
ب	س	خد	د	حز	.	عص

— المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية ففيها فصلان :

الفصل الأول فى القضاء والقدر . أما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة فى اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والابرام ، والخلق والانتهاء ، والموت ، والاماتة ، وإحكام العمل ، والانفاذ ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع الخصومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل(١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تبيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناهما اصطلاحا ففيه عشرة (٢) أقوال :

القول الاول للاشعرى وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء ارادته (٣) تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لايزال ، والقدر ايجاده إياها على قدر مخصوص فى ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمنتها وأسبابها العادية .

القول الثانى للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الأقدس الذى به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم الأزلى ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذى به حصلت تلك الاعيان فى الخارج بلوازمها ولواحقها . وبيانه اجمالا أن الذات العلية من حيث هى هى ليست

---

(١) وفى التلويح ان الاتمام هو المعنى الوحيد للفظ القضاء فى اللغة وباقى المعانى متفرع منه . ز .

(٢) ويزاد عليها قول الغزالى فى الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الاسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المعدودة بقدر معلوم لايزيد ولا ينقص » وقول الاصبهانى فى شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدهما راجعين الى القول السادس فترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنفى القدر هو معبد بن خالد الجهنى البصرى أراد به الرد على من سمعه يتعلل فى المعاصى بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وعمت كلمته حيث قال : « لاقدر والأمر أنف » فتبرأ منه عبد الله بن عمر رضى الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : ان نفى القدر كفر اذا أدى الى نفى علم الله . والحق ان تعلق علم الله سبحانه بأفعال العباد الاختيارية لايكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها انما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالافعال الاختيارية لايكون الا باعتبار انها اختيارية والا لخالف العلم المعلوم ومثله لايكون علما ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الارادة لايفيد غير الضرورة بشرط المحمول التى ليست من الضرورة فى شيء فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كلفوا به من الاعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تعم أغلب أهل البصرة حتى محدثيها على توالى القرون مع أن قدرة الله سبحانه وارداته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم ارادته دون الاختيار . والله سبحانه

متعلقة بشيء من الاشياء لاستغنائها التام وفوق التمام ، وأما أسماؤها السنية فما كان منها بناء تمطالبا البطون فهو أيضا لاتعلق له بشيء من الاشياء ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلم الأزلي ، وأما الظاهر منها فمنها ما لايتعلق بشيء من الاشياء أيضا كالحي ، ومنها مايتعلق كالعالم المتعلق بالمعلوم، والقادر المتعلق بالمقدور. ثم ان لهذه الاسماء الألهية صوراً (١) في العلم الازلي لانه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت ـ أو جزئية ـ وتسمى ماهيات وحقائق وتسمى هويات .

ثم ان للأعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الاسماء والآخر اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان وللأسماء أيضا اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له ، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهي الاعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستفيضة من الأسماء ومفيضة على الأعيان الخارجية .

اذا عرفت هذا ظهر لك صحة قولهم الماهيات مجعولة . وتفصيل المقام أن بعضهم قال الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم قال : غير مجعولة (٢) مطلقا لأن الجعل يقتضي شيئين ولا شيئين في البسيط ، والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهي أجزاء الماهية ، وبعضهم قال: المركب مجعول لاحتياجه الى الأجزاء دون البسيط لدليل القول الثاني وأنت خبير بأنه لم تتوارد الأقوال على محل واحد .

هو القائل في الحديث القدسي « ياعبادي كلكم ضال الا من هديته فاستهدوني أهدكم » وما الاستهداء الا طلب الهداية وارادتها . فالعبد اذا أراد الهداية فالله سبحانه يريدها له بمقتضى وعده الكريم . وفهم القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتعاد عن الجادة واستسلام للأوهام وسوء تدبر لمسائل القضاء والقدر . ز .

(١) اى عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ما في هذا المبحث من البيان كما هو عادة المؤلف في شرح آراء الطوائف . ز . (٢) والتعلل في نفي الجبر بان الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية للماهيات التي هي غير مجعولة ، كالاستجارة من الرمضاء بالنار . لأن القائل بذلك ان أراد بكون الماهيات غير مجعولة كونها قديمة فقد تعددت عنده القدماء ، وان أراد بكونها غير مجعولة انها لم يكن لها وجود غير الوجود العلمي في علم الله سبحانه قبل افاضته الوجود عليها في الخارج يكون القول بالاستعداد مما لامعنى له وهذا مع ظهوره قد يخفى على بعض من يحاول الجمع بين التصوف والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجعل قسمان ، بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين ، وهو قسمان أحدهما أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا مفيداً نحو جعل الله الانسان موجودا . والثانى أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والأولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثبت على الاطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافى على الاطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولاوجه له فى ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب المنىء من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم نابغة (١) دوان فقال العلة للشىء بالحقيقة مايكون سببا لنفس ذلك الشىء فان ماهو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لاينافى ماذكرناه اذ نعنى به انها بذواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لاتحتاج الى تأثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لاينافى الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجعولة لأنه يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه والا لزم أن لاتكون حادثة بالحدوث (٢) الذاتى هذا خلف نعم ليس اختراعها فى العلم الأزلى كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخراً دهرياً بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل أنها أزلية الثبوت فى العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى فى المقالة الأولى ومتأخرة عنه تعالى تأخراً ذاتيا لامكانها الذاتى لازمانيا ولادهريا

القول الثالث : مااختاره المحقق صدر الدين الشيرازى فى رسالته التى سماها اثبات البارى وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى فى الأزل لما سيكون من الأشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ماهى عليه فى الوجود ، والقدر حصول الأشياء فى الكون على وفق مافى القضاء .

القول الرابع : ماذكره الامام الرازى فى شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

---

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدوانى صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ على الصحيح . وزوراؤه جامعة بين منزع الاشراقيين ومشرب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشروانى يلفت النظر الى كثير من المسائل المتضاربة فى كتبه . وسمى الدوانى كتابه هذا بالزوراء ـ وهى اسم دجلة ـ لمبشرة رأى فيها على بن أبى طالب كرم الله وجهه فى شاطىء دجلة فسمى رسالته «الزوراء» تسمية لها باسم النهر المذكور . ز .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخرى المتكلمين القول به فى مواضع حذراً من القول بالقدم الذاتى فى غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدوث الذاتى فى مواضع يجرهم الى القول بقدم فى مواضع اخرى فيختل نظام القدم والحدوث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . ز .

أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى اليه بعينه قدرة الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا اذ كان مالا يجب(١) لا يكون انتهى. فقال الامام: القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الأمر الواحد الذى يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الأول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس: للمحقق الطوسى ذكره فى هذا الموضع فى شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لانهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الأول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة. وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد غير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الأمور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها . واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع. والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية بعد حصول شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين، والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس: لجمهور الحكماء. وهو أن قضاءه تعالى علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، وقدره خروجها الى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء .

القول السابع: لبعض الحكماء، وهو أن قضاءه تعالى علمه الاجمالى وقدره التفصيل .

القول الثامن: ماذكره أبو البقاء فى الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء فى القلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذى تسميه الحكماء بالعقل الأول، والقدر حصول صور جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذى تسميه الحكماء بالنفس الكلية .

القول التاسع: للماتريدية وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

---

(١) أى وجوبا عن الله بتعلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة لابيان منه لمذهبه الذى هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ماهو عليه كذا في اشارات (١) المرام .

القول العاشر : مااختاره(٢) صاحب القبسات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى واتقانه وجزالة اللفظ وباهر التقرير وهي:

« من المستبين أن نظام الوجود بجملة مافيه من مبدأ البدء الى منتهى العود صادر عن الواحد الحق سبحانه على سبيل الوجوب(٣) معا في متن الدهر(٤) بحسب حاق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة دهرية لافي مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكثرة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل من لدنه طولا وعرضا فقد استبان لامحالة أنه يجب أن يكون النظام الوحداني الجملي متسق الطبقات مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لزوميا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن الفاطر الفعال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط بعالم النفس . وعالم الطبائع الأربع مربوط ، بعوالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبائع الاربع جوهر ذات الهيولى(٥) المشتركة الواحدة بالشخص وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل مافي أحد العوالم ففي ازائه طلسم ومثال اوظل وعكس في العالم الآخر .

فنفس ذات الهيولى الشخصية المبهمة هنامثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية من الكمالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدتها الشخصية المبهمة الحاملة للقوة الاستعدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضعا فوضعا هناك .

والحدوث الزماني مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستعدادية . والهيولى الشخصية القابلة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج الى الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الهيولانية

---

(١) وهو كتاب مهم للعلامة الياضي وسيأتي من المصنف ذكره ، وهذا البحث مستوفي في نظم الفرائد). ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية الباري سبحانه على حسب علمه وعنايته الى العالم في مرتبة شخصيته الوحدانية الجملية ، والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى العالم في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .

(٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وان كان الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولا بالايجاب المنافي للاختيار كما هو المشهور من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن أرسطاطاليس واتباعه ، وردبان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المعقول . والكلام في ذلك متشعب فليراجع (الشمس البازغة) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .

واعتناقات الهيئات الجرمانية من خصوصيات الاقدار والكيفيات والأوضاع والاضافات كتلك لعوالم الحد فى قبول الفيض من جود الفعال الحق ورحمته بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الالكية والشروقات العقلية وتعانقات عكوس الاشعة البهية الوجوية والاضواء الملكوتية القدسية ازدواجات روحانية بين ابتهاجات الكروبيين والمقربين من الملائكة النورية .

ثم عالم الطبائع الاربع الاسطقسية بما فى أقطاره وآفاقه من النسب الممتزجة والهيئات المزدوجة كتوئم متقدمقتاس(١) بعوالم الطبيعة الخامسة بما فيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المستديرة واضافات الأوضاع المونقة البهيجة .

وكل جرم سماوى فهو حيوان مطيع لله جل ذكره وعز سلطانه متصرف فى نظام الكون بالتدبير متحل بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبته بانتقاش صور الموجودات الكلية والجزئية وأحوالها وأحكامها العينية والعقلية فى لوح نفسه ورقيم ذهنه وكتاب عقله .

ولقد أحسن الفارابى فى الفصوص حيث قال «صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه ، وقد يصلى له ولا يشعر « ولذكر الله أكبر » أشار بقوله ولا يشعر الى أن كل موجود فانه بلسان معلوليته وبجوهر هويته بحسب حال ماهيته ذاكر ومصل لصانعه الفياض شعر بذلك أو لم يشعر ولسان الحال أنطق وأبلغ من لسان القال واليه يشير قول الله عز وجل فى التنزيل الحكيم «وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » ونظام الكل بشخصيته الجلية هو الانسان الكبير الطائع المطيع لله عز وجل والنائل أقصى الكمال وقصيا التمامية فى الفطرة الأولى وهو أحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم »

فمعدل النهار ، بمنزلة ام الدماغ . والفلك الأقصى ، بمنزلة الرأس . والشمس ، بمنزلة القلب . وسائر مافيه ، بمنزلة سائر ما فى الانسان الصغير من البطون الدماغية والأعصاب والرباطات والشرايين والأوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح . والهيوليات بمنزلة العظام وهيولى عالم الكون والفساد ، بمنزلة عجب الذنب والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التى هى مبادىء الادراكات والتحريكات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الأرواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التى هى فى الدماغ والقلب والكبد .

وكما أن العقول ماهيات مختلفة النوعية كل منها نوعه فى شخصه فكذلك الهيوليات وهى بعد العقول اذ كل عقل واسطة وجود هيولى فكل جرم سماوى هيولاه مخالفة لهيوليات سائر الاجرام بالماهية النوعية وكذلك هيولى عالم الاسطقسات واحدة بالشخص ومباينة لهيوليات السماويات بالنوع ، والعقل الذى فى ازائها هو العقل الفعال المتصرف فى العالم الاسطقسى وعنه التعبير فى التنزيل بجبريل وشديد القوى وروح القدس والروح الأمين المفيض على النفوس الناطقة الانسانية باذن الله سبحانه وتعالى .

---

(١) يقال اقتاسه به اذا قدره على مثاله . ز .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التعشيق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم العناصر ومبدأ هيولاه الباقية بوحدتها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . «كل ابن آدم يبلى الاعجب الذنب» هو كناية عن الهيولى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارىء عز وجل سبق بالأزلية وعلا بالتعزز عن التغير لجرى ملكه دائما وبه يدوم البقاء جعل الخلاق مراتب لخلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور وألحق به من الأرواح ماشاكلها ابدية لاتضمحل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطبيعة الخامسة وزينها بأكرم الصفات فمن ههنا لزم أن تعظم خليقة (١) الفلك ويشكر ماهنالك للزومه امر الخالق وجريه على ماشاء البارى جل وتعالى لجريه واحد متصل والطبائع منفعلة والفلك فاعل وقد أحسن هرمس المقدم فى العلم حيث يقول: الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ماكان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الهيولى انتهى كلام ارسطوطاليس

قلت (٣) فاذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصيته الجلية بزغ لك أنه لاخالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان بجملته الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى لا بالخلق والايجاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كماله وتمامه يذكر طبقات كمال بارئه وصانعه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وفوق التمام والحمد انما هو حقيقته الوصف بالجميل والثناء على جهة التبجيل والذكر بأوصاف المجد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلعل الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجلية وهويته الكلية ونظامه الوحدانى فالله سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته أتم الحمد فقد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سماوات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستناد لامحالة الى البارى الفعال الواجب بالذات ولايتصحح وجوب لوجود الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وان علمه سبحانه بكل ماهو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كماله وتمامه

---

(١) ومما يجب ان لايغفى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القبسات . ز . (٤) وقد أثر عن الغزالى : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تنبجس منه فاعليته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريته وينبعث عنه صدوره ووجوده من غير افتقار الى سنوح أمر آخر أصلا وأن علمه بوجه الخير ونصاب الكمال هو بعينه ارادته ورضاه لا بتشوق وهمامة ، وعنايته واختياره لا بتشوق واهتزاز فاذن كل ما فى دائرة أقطار الوجود وآفاق عالم الامكان ليس يمكن لا محالة الا أن يكون هو خيراً فى نظام الوجود ومتمما لنصاب كماله (١) فانه يدخل فى تسبب علمه سبحانه به لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب علمه تعالى للاشياء وانبعاث الأشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتوحد(٢) والاجمال ، هو القضاء وعلى سبيل التفصيل والتكثر والتدريج، هو القدر ، ولست أقول علمه الاجمالى سبحانه هو قضاؤه وعلمه التفصيلى هو قدره كما تقوله عامة المتفضين وجمهور المقلدين فان ذلك فرض ظنى وقول تخمينى .

أما أولا فلأن العلم اعتبار الشىء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واحتجاب والقضاء والقدر اعتبار الشىء بحسب تعلق الفاعلية بذاته وجريان الأمر بوجوده فالقضاء هو ابداع سنخ جوهر الشىء وصنعه وجريان امركن بتقرره ووجوده فى ضمن جملة المبدعات والمصنوعات بنظامها الجملى الوحدانى على حسب العلم بكونها خيرات نظام الوجود التام الكامل ومتممات نصاب تمامه وكماله .

والقدر هو ايجاد الشىء وافاضته باعتبار خصوصية ذاته وهويته من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأدية اليه بخصوصه على حسب العلم السابق بخيريته والعناية الموجبة لمشيته . فالقدر تفصيل اجمال القضاء الأول وهما اعتباران لوجوب الفاعلية المنبجسة عن العلم والعناية والأمر الايجادى المنبعث عن الارادة والمشيئة .

وأما ثانيا فلأن الاجمال والتفصيل فى علم النفس ، نحوان من الانكشاف بحسب كون الصورة العلمية المنطبعة فى لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة بجملة أو متكثرة مركبة مفصلة .

فالانكشاف فى صورة التفصيل أشد وأتم وأزيد وأكثر والتفاوت فى صورتى الاجمال والتفصيل انما هو بالشدة والضعف والزيادة والنقصان فى الظهور والانكشاف . وذلك وصف لنحو الادراك ومرتبته لا بأمر ما من حيثية المدرك يكون داخلا فى حقيقة المعلوم فى صورة التفصيل دون الاجمال والا لم يكن الاجمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها بل كان هناك أمران مختلفان بالماهية لا محالة فينخرق الفرض فاذن يجب أن يكون المعلوم فى الصورتين واحدا بالحقيقة بتة وانما الاختلاف فى الصورة العلمية والتفاوت فى نحو العلم لا فى المعلوم والصورة الواحدة البسيطة فى الاجمال مستخلفة(٣) للصور المتكثرة فى التفصيل .

والعلمان الاجمالى والتفصيلى المختلفان فى مرتبة الانكشاف بالشدة والضعف أو بالزيادة والنقصان

---

(١) أى كمال النظام . ز . (٢) وفى الاصل « والتأحد » . ز :(٣) وفى الأصل (خلاقة).ز .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازى (٢)
ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لايصح اجراؤه فى علم الله سبحانه . ألم يستبن بالبرهان اليقينى من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذى هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التام بجميع الأشياء . ولا يتصور هناك اشتداد فى العلم وازدياد فى الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شىء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذى هو بعينه عدم غروب شىء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء فى ذلك بوجه من الوجوه أصلا فعلمه الخصوصى بكل شىء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذن لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شىء أزلا وابدا قبل حدوث الأشياء فى الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استنادهما الى معلوماته التى هى الأشياء فهى بحسب ذواتها توجد بجملة تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها فى مراتب وجودها الاجمالى ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشىء من الاجمال والتفصيل الا اذا ماأطلق العلم وريم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك فى تضاعيف الا طلاقات كما فى قوله عز من قائل : (ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء) .
وبالجملة فقدره تعالى فى الموجودات بحسب تأدية الأسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعينه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخير فى نظام الوجود لوجودها فى الدهر مجتمعة جملة فى شخصية عالم الكل الوحدانى بامكانه ووجوده بالفعل فاذن القضاء نسبة فاعلية البارى الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير فى مرتبة شخصيته الوحدانية الجلية . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير فى مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الأسباب المرتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .
اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمى باعتبار وجود الاشياء فى العلم وعينى باعتبار تقررها بالفعل فى الأعيان .
ثم الأمور المعتبر دخولها فى القضاء والقدر على ثلاثة أضرب
أحدها: كل نظام الوجود المتسق أعنى الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

---

(١) يعنى الشهاب السهروردى المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقى يحيى بن حبش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة فى الفلسفة ، والصدر الشيرازى يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المعقول من المجد الجيلى مرافقا للفخر الرازى وقتل قبل أن يبلغ الاربعين . ز .
(٢) والحكيم الشيعى كلما ذكر الرازى الصديقى يصفه بامام المتشككين بغيا وعدوانا ، والمصنف لايستسيغ نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظا بلفظ . ز (٣) أى قصد به . ز .

ووحدانيته الاتساقية .

والثانى : إبداعيات عالم الأمر من أجزائه اذا نظر اليه نظر المشرحين .

والثالث : تكوينات عالم الخلق منها فى لحاظ التشريح .

فالنظام الكبير الواحد المتسق انما القضاء المعتبر بالنسبة اليه على فقط بحسب ظهوره فى علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الأحدية التى هى العلة الفاعلة التامة له وتسبب علمه التام به وبكونه أتم نظام كامل وسعه طباع الامكان لفاعليته سبحانه اياه . ووجوده المقتضى متأخر عن هذا القضاء العلمى المتعلق به بنحوين من التأخر أعنى تأخراً ذاتياً بحسب المرتبة وتأخراً دهرياً بحسب الحدوث فى الدهر . والقدر المعتبر بالقياس اليه عينى فقط بحسب ترتيب وجوده فى متن الدهر وحاق الواقع بعد ليسيته فى مرتبة الذات وبعد عدمه الصريح فى الدهر على علمه وعنايته تعالى سلطانه ولا قضاء ولا قدر وراءهما بالقياس اليه أصلا فوجوده العينى فى الدهر كأنه تفصيل لوجوده العلمى المضمن فى علمه التام سبحانه بذاته الأحدية الحقة التى هى الصورة العلمية لجميع الموجودات .

والجواهر الامرية وما معها من سائر ماصنعه البارىء الحق لاعن مادة وفطرة فى متن الدهر بالابدلا بالزمان يتعلق بها القضاء العلمى بحسب وجودها فى علمه سبحانه بتسبب علمه وعنايته لابداعها وصنعها واخراجها من الليسية المطلقة الذاتية الى فعلية الايس والتقرر ومن كتم العدم الصريح الى الوجود فى متن الدهر . والقضاء العينى بحسب اعتبار صدوره عن البارىء الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الايس بالفعل وعن العدم الصريح الى الوجود فى الدهر من تلقائه سبحانه فى ضمن نظام كل الوجود الجملى المتسق الوحدانى جملة . والقدر العينى بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارئها فى الدهر من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل لا من حيث اعتبارها فى ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما معها فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين .

فأما الكيانيات الزمانية من الجسمانيات الهيولانية وما معها فاذلها وجود فى الدهر، ووجود فى الزمان، ووجود فى ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هى على التفصيل، وكذلك وجود صورى كلى انطباعى فى ألواح العقول العالية القدسية التى هى الضرب الاكرم والملأ الأعلى من البروة الكروبيين والملائكة المقربين ووجود صورى أيضاً كلى وجزئى انطباعى فى أذهان النفوس السماوية وقواها التى هى ضروب من الملائكة المدبرة المجردة والجسمانية فلا محالة تتكثر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالقياس اليها فتيل من الموجودات فاذن أخيرة المراتب هى القدر المتمحض الذى ليس بقضاء أصلا لكونه التفصيل المحض الذى لاتفصيل فى الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة فى أزمنتها وأوقاتها على التدريج والتعاقب والتقضى والتجدد على حسب الاستعدادات التدريجية المتعاقبة الحصول فى امتداد الزمان من تلقاء

الأسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الأول الآلهى بحسب التقرر فى حاق الاعيان جملة هى القضاء المحض الوجودى الذى ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودى قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذى لااجمال فى الأعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمى بحسب الوقوع فى علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه بذاته الأحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا فى المرتبة وتقدما سرمديا انفكاكيا فى الوجود .

فهذا القضاء الوجودى الاول الاجمالى بعد القضاء الاول العلمى ، هو الكتاب الآلهى المعبر عنه تارة بأم الكتاب وتارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذى فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابسه وقضه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الأبد بحسب وجود الجميع فى متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال فى هذه المرتبة من حيث انتفاء التدريج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار فى حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتمحضة والاخيرة التفصيلية المحضة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ماقبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه ربما يقال للعقل الاول ولعالم العقول جملة اللوح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل مافيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل ولكونه كتابا إلهيا مشتملا على صور الموجودات من غير تدريج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودى كذلك بالنسبة الى أعيان الذوات والهويات جميعا ويقال للنفوس السماوية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور مايكون فى المستقبل من الحوادث المتقدرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر العينى بحسب أخيرة مراتب الوجود فى الاعيان .

وبالجملة الامر فى كتاب القدر على خلاف الأمر فى أم الكتاب الذى هو القضاء الأول اذلا تغير ولاتبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البداء (١) فى القدر لافى القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية الفعل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفعلة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الآلهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع الصور الغير المتناهية

---

(١) هكذا فى الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذلا ينسب البداء الى الله سبحانه بالمعنى المعروف . ذ .

فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة الى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأتية لقبول صورتين مختلفتين معا فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطيف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فى جميع الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلكا تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فترد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذى لاقدر بعده وهو تفصيل ماكان بجمل الوجود فى القضاء الاول .

واعلم انه تمتنع فى القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وانما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقفية(١)على اتصال الحدوث المستمر السيال على التدريج لاستحالة انقطاع الفيض من الفياض الفعال ووجوب كون الجود الآلهى أبدى الحباء غير مجذوذ العطاء على المادة القابلة .

وأما القضاء الأول الآلهى فاللانهاية العددية فيه ثابتة فان رب القضاء والقدر وراء مايتناهى بما لايتناهى بل وراء مالايتناهى بمالايتناهى جودا ورحمة وقدرة وعلما وانه لايضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً مجملة ومفصلة « والله واسع عليم » . وان التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيل فان الموجودات بحسب الوجود فى الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الأعداد فليس يتصحح فى العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضا لم تكن اللانهاية فيه فى جهة الترتيب للانتهاء الى الواحد فى تلك الجهة فاذن نسبة القضاء الى القدر تشبه أن تكون من وجه كنسبة القسمة الفرضية العقلية الكلية فى الجسم الى القسمة الوهمية الجزئية . وكنسبة العلم التعقلى الواحد البسيط الاجمالى للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية .

فالوجود العينى للشىء الزمنى بما هو تحقق فعلى فى كتاب الدهر وتمثل حضورى عند البصير الحق قضاء إجمالى ، وبما هو كون بالفعل فى أفق امتداد الزمان ووقوع تكوينى فى حدود قطر التقضى والتجدد قدر تفصيلى . وان احق ماتسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها فى كتاب الدهر ورقيم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها فى شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدرية . واجمال القضاء هو

---

(١) وعادة اهل المعقول ان لايقفوا عند المسموع فى اللغة بل يسكون ماشاءوا من النسب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التى معها اداة النفى فيقولون لايزالى، ولا يقفى الى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى انها لاتقف عند حد ليس وراءه حادث . ز .

(٢) لكون وجود الموجودات فى الدهر دفعيا وابداعيا من الله سبحانه والترتب شرط استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الإنفصالية الافتراقية .

ثم اعلم انه ليس فى طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتية التى لامطابق لها فى التصور الا باختلاقات الأوهام الكاذبة وتمحلات الأذهان المنكوسة فانه لما كان علم البارىء الحق بنظام الخير فى الوجود علما لانقص فيه ، ورحمته الفعالة بالجود رحمة لاضنانة فيها . وكان ذلك العلم سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب وامكان استعدادى يعوقه عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد فى غاية من الاتقان ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ماهو عليه ولاشىء مما يمكن أن يكون الكل من قرائش الكمالات وتوابعها الا وقد كان له بالفعل . فكل شىء من نظام الكل بما هو داخل فى قوام نظام الكل فهو على جوهره الذى ينبغى له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعلى فعله الذى ينبغى له وان كان منفعلا فعلى انفعاله الذى ينبغى له وان كان مكانياً وزمانياً ففى مكانه الذى ينبغى له وزمانه الذى ينبغى له

وقد استقر فى مقره أن النور المفارق أعنى الجوهر العقلى مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه واحد وان علته الفاعلية هى بعينها علته الغائية ، وأيضا علة بدئه هى بعينها علة تمامه اذ ليس يتصور هناك بدأ متقادم وتمام متراخ فكذلك النظام الجملى الذى هو الانسان الكبير مطلب(ماهو) ومطلب (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ماالنظام الجملى علم (لم هو) وعلم أن بدأه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه غايته وليس يعقل له خير ممكن يرجى ولا كمال له متنظر يتمنى اذلا يصح ذلك الا لما تكون لهمادة ويحوزه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ماليس تقرره فى المادة ووجوده للهيولى فانه لا يصح أن يوجد ممنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتمامه .

فالنظام الجملى أفضل مايمكن وأتم مايتصور ولايدخل فى الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجاعل الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدئه الذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالآبد لابالزمان والجود الالهى هو المعطى لكل موجود مافى وسع قبوله ومنة امكانه انتهى كلام القبسات .

وهو لعمرى قد طبق المفصل وأصاب الحز فيما أجمل وفصل وأتى بلباب ماعليه أرباب العقول القدسية الجامعين بين القوتين الفكرية والحدسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتلقين لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتقن من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الاذهان ، ونوره بقدره على تعاقب الازمان من كساه حلة الاشتهار والبيان حيث قال « ليس فى الامكان أبدع مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعام الفقيه المتكلم الحكيم الصوفى المحقق أبو حامد الغزالى قدس الله نفسه وعطر رمسه .

ومن أعظم الادلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه مامن صفة من صفاته تعالى إلا وهى

حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .

ومن جملة معانيها اتقانه الفعل كما فى القاموس فيجب أن يكون هذا العالم فى غاية الاتقان ونهاية الاحكام ولذلك قال أعز قائل : « صنع الله الذى أتقن كل شىء » ، وقال أيضا : « الذى أحسن كل شىء خلقه » وقال فى الفتوحات فى معرض ذلك : اذ ليس فى الجود بخل، ولا فى القدرة نقصان وبين ذلك الشيخ علاء(١) الدولة فى بعض رسائله بضرب مثال . « ولله المثل الاعلى » حيث قال: ان القائل بأن الأصلح واجب على الله تعالى لايجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » .

والقائل بأنه لايجب عليه تعالى شىء ، انما هرب من لفظ الايجاب هيبة من سطوات رب الارباب فلا يجوز تعنيفه لأنه سالك مسلك المتأدبين ، والقول الفصل فى هذه المسألة أن بانى هذه الدار الملك القدير الجبار لم يخلق لداره ماهو شر مطلق لانه مخالف لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاهلا تبنى لنفسك داراً تعين منها خلوة لخاصتك، ورواقا لأصحابك ، وغرفة لندمائك، وحجرة لحرمك ومخزنا لجواهرك الغالية، وبيتا للروائح العطرة والأشربة الطيبة ، ومحرزاً للأدوية المرة والأشربة البشعة ومخبزاً للخبز ومطبخا للطبيخ ومبرزا للفضلات وبالوعة تصب الغسلات وكنا لالقاء القمامات ومستحما للغسل واصطبلا للدواب وتعين بعض غلمانك لملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومنادمتك وبعضا لصيانة حوائجك المرغوبة وأطعمتك وأشربتك الشهية وبعضا للطبخ والخبز وبعضا للكنس والفرش ، وبعضا للأتون ،وبعضا لخدمة الدواب ولو اعترض عليك معترض بأنك لم بنيت هذا المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصبا للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الادوية الكريهة المرة . وهلا جعلت غلامك الفلانى للكنس والأتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ، وذاك الثياب الغليظة القذرة . وهلا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكت من قلة عقله وسخافة رأيه وغاية غفلته عما لاحظته أنت وقصدته وأنك إنما استعملت غلمانك فيما هو الاليق باستعدادهم والاوفق بعمارة دارك والأصلح لحالهم وحال الدار على ماتقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثانى : فى بيان المؤثر فى الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرا .

اعلم أن العقلاء اختلفوا فى ذلك على ستة عشر قولا فيما علمت .

القول الأول : للجبرية ـ وهو أن العبد لافعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين الاضطرارى من أفعاله وبين مايتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر لايزيد عليها الا بالشعور وهو افراط فى نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

---

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمنانى المتوفى سنة ٧٣٦ فى قرية بسمنان وكان والده وزير ارغون خان المغولى وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشانى ، وكان بينهما معاكسات . وله (سر البال فى أطوار أهل الحال) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدرية فيها أو تفريط فى نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية وهو كما ترى خلاف البداهة قال الاستر آبادى فى رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه به بحسب اللفظ (١)

ثم هو بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج (٢) كما فى القاموس وقال ابن الكمال فى رسالة القضاء والقدر : التسكين لغة وقال أبو عبيدة انه مولد وفى اصطلاح المتقدمين وفى تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفى تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية فى الزمان الأول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط فى ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الاسم بجمع من علماء السلف ظلما وعدوانا ـ انتهى كلام ابن الكمال .

أقول : اختلفوا فى مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال :

القول الأول : انه مخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثانى : انه لايعذب أصلا وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة (٣) سموا بذلك لأنهم يرجئون أمر الله فى مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .

القول الثالث : الجزم بعدم تخليده فى النار ثم تفويض امره فى العقاب الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لقولهم بالارجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطائع أو عاص . وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضى الله عنه من المرجئة كما صرح به فى المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لاعلم لنا الا ما علمتنا .

اذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بمن خالف القدريه فى عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وان أبا حنيفة من جملة من نسب اليه الارجاء وحينئذ نقول الذى نسب الارجاء

---

(١) وها هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى فى تقويم أود الأموية ، ويدعو الى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالسيف . وماذا يكون عمل اكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ . فاذن اعتقاد الجبر لفظ لامعنى تحته عند من يتفوه به ـ لحاجة فى النفس ـ فضلا عن الآخرين . ز . (٢) أى للموازنة مع لفظ القدرية . ز . (٣) قال ابن الاثير فى النهاية عن المرجئة الوارد فى الحديث : يعتقدون انه لايضر مع الايمان معصية كما أنه لاينفع مع الكفر طاعة سموا مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصى أى أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج انما هى لوصم اهل الحق ببدعة الارجاء التى ورد التنفير منها فى السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبزاً بالالقاب ورميالهم بما هم براء منه . وكلمة عطاء بن أبى رباح فى كتاب فضائل أبى حنيفة لابن أبى العوام الحافظ نص فى هذا الموضوع . ز .

الى أبي حنيفة وأضرابه من المفوضة إن قصد الارجاء المتوسط فقد علمت أنه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا، وان قصد الارجاء المحض لايكون أيضا ظلما ولا عدوانا لأن الغالط معذور فتأمل(١) .

ووجه أخذ أبي حنيفة الارجاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لابد من عقاب ذى كبيرة لم يتب منها . هذا . وفى الملل والنحل وقيل الارجاء تأخير علي رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة فعلى هذا المرجئة تقابل الشيعة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرجئة الخوارج . ومرجئة القدرية . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثانى : للأشعرى على المشهور من قوليه ولأكثر أتباعه كابن فورك . ولجماعة من الماتريدية وجمهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوليه المذكور فى الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرقتى الضرارية والنجارية من المعتزلة وهو أن للعبد ارادة وقدرة تتعلقان بفعله لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسبا(٢) وفعلا وايقاعا

(١) يشير الى ان معنى الارجاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعي السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فنبزهم بالارجاء يكون ظلما وعدوانا كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى اللغوى الذى يشمل ماعليه اهل الحق ولا يعذر الغالط المصر وانت تجدهم مصرين على نسبة ذلك اليه فى صدد تجريحه فلا خدشة فى كلام ابن الكمال . ز .

(٢) لكن تصور قدرة لاتأثير لها أصلا مما لايتسع له كل ذهن بل قال المحقق الدجانى « واما ماقاله القاهمون من كلام الاشعرى فلا يتحصل به كسب وان سموه كسباً » اه واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما فى التبصرة او شرطا لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سببا عاديا فقد بسط فى (مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين) للشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف فى « سلك النظام لجواهر الكلام » الذى شرح به مختصر القاضى عضد الدين لمواقفه ـ عند الكلام على قول القاضى: فعل العبد أصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . فى صدد بيان مذهب الاشعرى : « فذات اللطم لليتيم مثلا واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجعله أثر القدرة » اه . والناس فى فهم كلام الاشعرى فى قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التى أثبتها الاشعرى وقال انها مع الفعل لاتتحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لاينكر ان العبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المبثة فى أعضائه المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهى متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم فى حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باحط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكم للمبدع الحكيم من قوى أودعها فى الكون فانكارها يكون جهلا لايطاق . ز .

والمرغيناني، والكردري في المناقب، وأبي شكور السالمي في التمهيد، وعبد الكريم الجرجاني من رواية القاضي أبي العلاء الصاعدي، وأبي شجاع الناصري في « البرهان(١) الساطع » يعني وهو الذي نقول به ونعتقده في ذلك حال كونه قولا متوسطا بين القولين أي القول بالجبر والقول بالقدر ايما مال يعني أي طرف مال اليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار ملت معه بالقول بتأثير القدرتين جميعا .

ففي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين أمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً فكان القول بتأثير القدرتين ـ قدرة الله تعالى في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف ـ كما دل عليه مجموع الكلام قولا متوسطا جامعا لمقتضى جميع الأدلة كما قال محمد الباقر بن علي بن الحسين رضي الله عنهم ولا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الافعال، ولا اضطرار لهم فيه . كما قال الجبرية ولا تفويض اليهم فيه ولا ايجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية ولا تسليط لهم على ما يصدر منهم ولا ايجاب عن دواعيهم كما قاله الفلاسفة .

فان بعض أفعال العبد لاشعور له بها كالنمو، وهضم الغذاء، وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه، وصحته، ونومه، ويقظته، وبعضها له قصد الى صدوره، وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده وربما يقصد مالا يصدر أو لايصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لاتكفي في الصدور الا بعد أن ترجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لابد وأن يستند الى مالا يكون بقدرته دفعا للتسلسل وحصول فعله أيضا لابد وأن يستند الى مالا يكون منه لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وارادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله فدل على أن المؤثر فيه كلا القدرتين فالحق القول بهما جميعا مأخوذاً عن أهل بيت النبوة فيما رواه الامام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله تعالى عنهم أنه قال السائل عن القدر « سر الله فلا تكلف » فلما الح عليه قال : « اما اذا أبيت فانه أمر بين أمرين لاجبر ولا تفويض » و لما كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشافها له بالكلام أسنده اليه حيث قال : « كما قال محمد بن علي لاجبر ولاتفويض » مشيراً الى سطوع برهانه للافهام .

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال : التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كون الأفعال موافقة لارادة العبد لأن الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتخصيص من العبد

---
(١) وهو أشهر شروح عقيدة الطحاوي . ز .

فلا جبر وان لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لايقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان نكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية وأيضا نفرق فى الاختياريات بين مانقدر على تركه وبين مالانقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذى لانقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين مانقدر على العمل وبين مالا نقدر وأيضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى قاض بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وأمثال ذلك وكذا فى عدم صدورها كما تواتر فى أخبار الانبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعى والارادات ومع قدرتهم فى ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى وجود الحركة أى الحالة التى تكون المتحرك عليها فى أى جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدرى الذى هو ايقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده ـ ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فى ماجرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات .

وأيضا لاتمكن الحركات الا بتمديد الأعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشىء من ذلك ولاندرى أى عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لاشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان مايدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثراً فى وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار

---

(١) واليها يشير قوله تعالى فى الحديث القدسى «ياعبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم » فمن استهداه تعالى واراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق واما قوله تعالى «وماتشاءون الأ أن يشاء الله » فلا تمسك للجبرية به أصلا لأنه لابد من مقدر قبل (أن) وهو باء السببية على الأظهر الاشهر أو لفظ الوقت فالأول يفيد ان مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولاشك انه سبحانه لولم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائيا لما كان كذلك وهذا مما اتفق عليه الفرق . واما الثانى فلا يدل الا على مجرد المقارنة وليس بمنكور ايضاً عندهم وأما تقدير (بعد) ليتم مايريده الجبرية فغير متصور أصلا عند من عنده شىء من الذوق العربى وحتى يمكن للجبرى أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه واما المشيئة المستفادة من قوله تعالى « وماتشاءون » فاما أن تحمل على المشيئة الخاصة المدلول عليها فى سياق الآية وهى المشيئة المؤدية الى اتخاذ السبيل او الى الاستقامة بالنظر الى الآيتين فى سورتى الانسان والتكوير وهذا انما يدل على عدم كفاية ارادة العبد فى الاداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق ارادة العبد . واما ان تترك على تجردها من المفعول ـ كما هو الأصل عند اهمال المفعول فى المتعدى ـ فيكون القصد الى ذات المشيئة بدون ملاحظة اى مفعول فيؤدى معنى ان

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئى فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا الصرف مقصوداً لأن هذا ينافى خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البياضى .

وتحقيقه كما فى «لسان (١) الخواص » ان كل ماصمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل فى استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه فى الاستحقاق المذكور من الأمور الرابطية الثابتة لحالها بدون ثبوتها فى نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس مما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء تثبت له بالاعتبارات معان متمايزة فى نفس الامر ككونه مائلا نحوه عازما على فعله قاصدا له فاعلا جاعلا محدثا صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها كونه مختارا له مريداً له وكذلك تثبت نظائر هذه المعانى ومضايفاتها فى المفعول ككونه مقصوداً مصنوعا وليس ثبوت شيء من هذه المعانى فى شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الأمر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعانى فتلخص من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة أخرى وكذلك سائر المعانى المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل فى الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادى للفاعل فلولم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها الارادى قلنا اطلاق الارادى عليها كاطلاق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما أن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم فى مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات فى عدم كون الفاعل كارها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبى اسحاق الاسفراينى على أحد الاحتمالين فى قوله بحصوله بالقدرتين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا مؤثرتان فيه والتزم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائيا مختارا فتكون الآية من قبيل (لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم) فتنبيهم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اوالى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المنيب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم تقولات الجبرية والله هو الهادى . ز .

(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد القزوينى . ز .

فعل فاعل بمعين(١) .

القول الخامس : للاستاذ أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير لكن اذا ضمت اليها قدرته تعالى صارت مستقلة به ومع ذلك هما معا مؤثرتان فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توارد العلتين المستقلتين على أثر واحد والكلام في الاعانة والكسب كما في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المعتزلة وهو أن الفعل صادر عن العبد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مشيئته سواء وافقتها المشيئة القديمة أو خالفتها ثم تخصيص المشيئة الحادثة كاف ولا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي ولا تتعلق القدرة القديمة بفعل العبد أصلا لا موافقة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة للزوم عجز القادر تعالى ان نفذت الحادثة وانتفاء فائدة التكليف ان نفذت القديمة فالفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبرا ولا ايجابا وهذا عين ما يقوله أبو الحسين منهم لكنه انما يقوله جدلا مع الفلاسفة لأنه مذهب له وذلك أنه اذا جادلهم وقالوا له اذا لم يكن الواجب علة فاعلة بالايجاب ولم يكن العالم قديما فلم خصص الواجب احداث العالم بالوقت المعين دون ماقبله وما بعده أجابهم جدلا فقال الفعل لا يتوقف على الداعي .

القول السابع : لأبي الحسين (٣) من المعتزلة وهو مذهبه الذي يقول به اذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله الا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع المشيئة الحادثة متوقف على الداعي وان الداعي اذا وجد صار الفعل واجب الوقوع والفعل الذي يصدر من العبد من غير داعية يسمى اتفاقيا وان كان مع الارادة فحاصل مذهبه ان الله تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة ثم العبد يخلق فعله بقدرته التابعة لمشيئته لكنهما لا يكفيان في ذلك بل لابد من وجود الداعي فاذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل الايجاب لا على سبيل الاختيار كما بينه في « المطالب العالية »

---

(١) وفي « قصد السبيل » : وحاصل مذهب الاستاذ ان الكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير بل محتاج الى معين هو الحق سبحانه واعانته العبد اذنه له بتمكينه اياه من الفعل الذي تعلقت بارادته فيرجع الى ما أولنا به قول الاشعري الذي هو مذهب امام الحرمين من أن الكسب تحصيل العبد بقدرته المؤثرة باذن الله ما تعلقت به مشيئته الموافقة لمشيئة الله وهو معنى ماسبق من الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه اه . وهذا المعنى اظهر في القول الذي يليه . ز . (٢) ولم ينص المصنف على انهم يقولون بانهم يخلقون أفعالهم لأن عزو ذلك اليهم الزامي لم يقع في كلام قدمائهم باعتبار أن الخلق انما يطلق على ايجاد القدرة المستقلة غير المستمدة وقدرة العبد محتاجة الى قدرة الله بدءاً وبقاء فلا يستطيع مسلم أن يقول ان العبد مستقل غير مستمد مهما كانت نحلته وانما يوجد لفظ الخلق في كلام بعض متأخريهم بمعنى غير المعنى الاول . ز . (٣) لابي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦ شهرة بالغة في اصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف « المعتمد شرح العمد » الذي لخصه الفخر الرازي في « المحصول » . ز .

و « فصول البدائع » .

القول الثامن : لمحمود (١) الخوارزمي من المعتزلة وهو كالذي قبله الا أن الفعل عند وجود الداعي يصير أولى بالوقوع لاواجب الوقوع فصدوره اختياري .

القول التاسع : للامام الرازي وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والداعي فاذا وجدت لزم وقوع الفعل البتة فهي ملزوم لوقوع الفعل لكن الملزوم واللازم معا بتأثير القدرة القديمة التابع لتخصيص المشيئة القديمة على سبيل الاختيار كما ان الجوهر والعرض متلازمان ومع ذلك فانهما لايوجدان الا بقدرة الله تعالى .

القول العاشر : للاصفهاني (٢) وهو أن قدرة العبد صالحة للتأثير وعدمه فان جعل الله فيها التأثير أثرت وهذا هو الكسب وان لم يجعله فيها لاتؤثر .

القول الحادي عشر : لعامة المشائين(٣) وهو أن مجموع القدرة والارادة والداعي علة معدة يحصل بها الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود الا أن هذه القوى الجسمانية ليس لها صلاحية الايجاد والتأثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود على سبيل الايجاب من واهب الصور وهو العقل العاشر على تلك الماهيات فتصير موجودة فهو موجب والموجب هو الذي يجب منه الفعل نظراً الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك أصلا ويصدق عليه أنه ان شاء فعل أي ان شاء فعل الشيء فعله ولايصدق عليه ان شاء ترك الشيء تركه كالشمس في الاشراق ؛ والنار في الاحراق والفرق ان فعل الموجب تابع لمشيئته التابعة لعلمه ورضاه بخلافهما لعدم شعورهما بما يصدر عنهما .

القول الثاني عشر : لمحققي المشائين وجملة الاشراقيين (٤) وهو كالذي قبله الا أن المفيض هو الواجب تعالى وحده والوسائط معدات فقط فانه جل اسمه لشدة نوره وقوة فيضه لايمكنها من التأثير في شيء اصلا كما حققه المولى الدواني في شرح هياكل النور .

---

(١) هو الزمخشري صاحب الكشاف . ز . (٢) هو ابو الثناء محمود بن عبد الرحمن الاصبهاني مدرس القوصونية بباب القرافة المتوفى سنة ٧٤٩ بمصر ونص كلامه في شرح الطوالع : ان الله يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب . . . فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل اهـ . والخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والخلق بواسطة كخلق أبنائه . ز . (٣) هم في الأصل أصحاب ارسطو الذين كانوا يتعلمون الفلسفة من أرسطو وهم يمشون في ركابه ثم عم اطلاقه على الفلاسفة الذين لايسلكون طريق الرياضة في اكتشاف الحقائق وهم غير اصحاب الرواق وان التبسا عند ابن خلدون . ز .

(٤) وهم متصوفة الفلاسفة المرتاضون في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الالهي وللشهاب المقتول كتب كثيرة على منازعهم . ز .

القول الثالث عشر : لبعضهم وهو أن المؤثر فى فعل العبد مجموع القدرة والارادة والداعى أن وافقتها المشيئة القديمة والا فلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن المؤثر فى فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته ان وافقتها مشيئته تعالى عندهم والفرق بين مذهبهم ومذهب امام الحرمين أن مشيئته تعالى عندهم وارادته واختياره من صفات الأفعال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذهبه .

القول الخامس عشر : لمحققى الصوفية فانهم قالوا اذا دلت شواهد الشرع المعصوم على أن الفعل الاختيارى واحد بالذات ذو نسبتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاعتبارات أى متعددة بالتعينات الجزئية فى المظاهر - وقدرة الحق سبحانه توحد كثرتها لأنها من صور تعيناتها فى المظاهر بحسبها فهى بالذات لله تعالى والتى للأ كوان انما هى بالله تعالى ماشاء الله لاقوة الا بالله وكل صفة كانت لشىء بغيره فهى حقيقية لذلك الغير لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى « وان القوة لله جميعا» أى ان القوة الظاهرة فى مظاهر الأقوياء المتعددة بتعددهم لله جميعاً حقيقة وهم بالله لابأنفسهم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد التعينات ولكن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، ولمن فهم حق الفهم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقى الذى لايقابله تقييد المقتضى لأن لايتقيد بقيد مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به ، ولمن لم يتوقف فى الاذعان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الأفعال مع اثبات الكسب وتأثير القدرة المضافة الى العبد باذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن المؤثر فى فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته ان وافقتها المشيئة القديمة والا فلا وهو آخر قوليه رجع اليه فى آخر عمره وذكره فى كتابه المسمى بالنظامية الذى هو آخر تصانيفه وان هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما استعمله فى عبارة النظامية وان كان المشهور عنه فى الكتب المتداولة كالمواقف وغيره هو الايجاب ، وهو التحقيق أيضا من مذهب الأشعرى على ماهو المصرح به فى عامة كتبه خصوصا الابانة التى هى آخر تصانيفه والمعول عليه فى الاعتقاد من بينها كما سنذكره وان كان المشهور ماقدمناه من نفى تأثير لقدرة العبد رأسا أما نص النظامية على مانقله فى قصد(٢) السبيل عن شفاء العليل(٣) لابن القيم فهو قوله :

« قد تقرر عند كل حافظ بعقله مترق عن مراتب التقليد فى قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب لعباده بأعمالهم وداعيهم اليها ومثيبهم ومعاقبهم عليها وتبين بالنصوص التى لاتتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف

---

(١) اراد المصنف استعراض جميع الآراء فى الموضوع وبيانها على منازع أصحابها ، والا فعلى كلامهم فى التوحيد مآخذ ليس هذا محل شرحها . ز . (٢) هو لابراهيم بن الحسن الكورانى المتوفى سنة ١١٠١ . د . (٣) راجع الصفحة ١٢٢ منه . ز .

من مواقع الزجر ولو ذهبت اتلو الآى المتضمنة لهذه المعانى لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ، ومن نظر الى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث والزواجر عن الفواحش الموبقات وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت الى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين فى الأنباء عما يتوجه على المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وأبيتم وقد أرخيت لكم الطول (١) وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت المحجة لئلا يكون للناس على الله حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله ومستقر فى تقليده مصمم على جهله فقى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد فى مقدوره أصلا واذا طولب بتعلق طلب الله لفعل العبد تحريما وفرضا ذهب فى الجواب طولا وعرضا وقال لله أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لما جئت به حاصل بل « كلمة حق أريد بها باطل » نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق وقد فهمنا بضرورات المعقول من الشرع المنقول انه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به فلم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع فى موارد الشرع ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها كما لا أثر للعلم فى معلومه فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت فى نفسه ألوانا وادراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام (٢) الباطل والمحال وفيه ابطال الشرائع ورد ما جاء به النبيون عليهم الصلاة والسلام فاذا يلزم المصير الى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر فى مقدورها واستحال اطلاق القول أن العبد خالق لأعماله فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله استقل بها وتسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله فان الفعل الواحد لا بعض له وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستبداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تعالى فى ايجاد الفعل وهذه الأقسام بجملتها باطلة ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى وذلك ان قائلا لو قال العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب مخترع خالق لما العبد مكتسب له قيل فما الكسب وما معناه وأديرت الأقسام

---

(١) الطول كعنب حبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى .

(٢) لقى كلام امام الحرمين هذا بعض عنت من بعض تلامذته لكن أيده كثير من المحققين بل الف العلامة احمد بن محمد المقدسى النجانى - من مشايخ الكورانى - كتابا فى مناصرته وسماه «الانتصار لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار» . ز .

المتقدمة على هذا الفاعل فلا يجد عنه مهربا ثم نقول قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديراً وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليست القدرة فعلا للعبد وانما هى صفة له وهى ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقا لله تعالى فالواقع به مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديراً وقد ملك الله تعالى العبد اختيارا يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئا آل الواقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتدت الى هذا ، الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا

وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فانا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الله تعالى قلنا أحدث الله القدرة فى العبد على اقدار أحاط بها علمه وهيأ أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل ، واحدث فيه دواعى مستحثة وخيرة وارادة وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التى اخترعها للعبد على ماعلم وأراد . فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا وفعلا من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره (١) عليه ولما هيأ أسباب وقوعه ومن هدى لهذا استمر له الحق المبين وتسنم ذروة اليقين . فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي وفعله تقدير لله تعالى مراد له خلق مقضى ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا يستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول العبد لا يملك أن يتصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق معزو الى السيد من حيث أن سببه اذنه ولولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله هو الحق الذى لا غطاء دونه ولا امراء فيه لمن وعاه حق وعيه (٢)

واما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأى الفاسد مزاحما لربه فى التدبير موقعا ما أراد ايقاعه شاء الرب أو كره انتهى كلام النظامية .

ثم قال فى قصد السبيل : والحاصل أن مراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلا فى ايقاع أفعاله بمجرد مشيئته وان لم توافق مشيئة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأبى كل الاباء تخريج البرهان الكورانى المتصوف فى «قصد السبيل» لكلام امام الحرمين كما ستراه . ز .

(٢) وهنا يقول المفسر الآلوسى فى الأجوبة العراقية له : «وقد ارتضاه غير واحد من المحققين وقد در من قال» ثم ذكر البيتين الآتى ذكرهما . وهناك من تحبيذ قول امام الحرمين مايحسن الاطلاع عليه . ز .

(٣) هذا مالم نره فى كلام فرقة من الفرق الاسلامية الا بطريق الالزام . ز .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد(١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال فى عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توهم انله الفعل والترك لعدم علمه بالاقدار التى أحاط بها علم الله المقتضية ان لايختار الاهذا الامر المعين فى علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختارا فى علمه وظنه ووهمه ولكنه لما لم يقع منه الا ماشاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئته قبل وقوعه بعنده لم يكن لمجرد اختياره الوهمى مدخل فى تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبورا فى عين اختياره حقيقة من حيث لايشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التى أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتميزه عن الجبر والاستقلال تميزا بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل فى « مسلك السداد (٢) » ان امام الحرمين قال فى النظامية بعد كلامه المتقدم بورقة أو أكثر قد أطلت ولكن لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بحذافيرها طول أمدها ثم نقل عن بعضهم بيتين متضمنين للتحذير عن طرق الافراط والتفريط محرضين على التوسط الذى سلكه امام الحرمين وهما قوله

تنكب عن طريق الجبر واحذر وقوعك فى مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما كما سار الامام ابو المعالى

واما نص الابانة (٣) فهو ماذكره قصد السبيل أيضا حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعرى رحمه الله تعالى فى كتابه الابانه الذى هو آخر تصانيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلى وهو المعول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمهما الله تعالى مايدل على أن الاشعرى انما نفى الاستقلال لا أصل التأثير باذن الله وتمكينه فينبغى الحاقه بهذا المحل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ماهو المعتمد فى معتقده الموافق

---

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعرى فى الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القبيل كلام الكورانى هنا والقول بان العبد مجبور ينافى كلام الله سبحانه حيث قال « لايكلف الله نفسا الا وسعها » ولا يقبل تحذلق المتحذلقين أمام هذا النص الكريم فيالهوى كيف يخرج النصوص عن مدلولاتها الواضحة . نعم العبد مجبور فى اختياره بمعنى انه مجبول على الاختيار فليس فى استطاعته أن لايكون مختاراً كالجدار فلله الحمد والمنة . ز . (٢) وهو للكورانى ايضا . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعرى فى أفعال العباد فى الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة مما تلاعبت به الايدى الاثيمة فتجب اعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعرى استغلالا لكلمة ابن عساكر فى ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ماألفه بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل بغداد سنة ٣٠٠ يفاوض رئيس الحشوية البربهارى ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبيين كذب المفترى . ز .

للكتاب والسنة وان امام الحرمين فيما ذكره فى النظامية موافق للأشعرى فى التحقيق المعتمد عنده فى الابانة وانما خالف المشهور عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمع بين أقواله فنقول وبالله التوفيق قال الحافظ ثقة الدين أبو القاسم على بن الحسن بن عساكر رحمه الله تعالى فى كتاب تبيين كذب المفترى فى ماينسب الى الامام أبى الحسن الاشعرى بعد مانقل عن الفرق مسائل فى طرفى الافراط والتفريط وبين ان الشيخ الاشعرى سلك طريقة بينهما مانصه: فاذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد فلا بد ان نحكى عنه معتقده على وجهه بالامانة ونجتنب أن نزيد فيه او ننقص منه تركا للخيانة. لتعلم حقيقة حاله فى صحة عقيدته فى أصول الديانة فاسمع ماذكره فى أول كتابه الذى سماه بالابانة.

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه الى أن قال وزعموا أى المعتزلة والمكذبون بالقدر أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردا لقول الله تعالى « قل لاأملك لنفسى ضرا ولا نفعا الا ماشاء الله » وانحرافا عن القرآن وعما أجمع المسلمون عليه وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على مالم يصفوا الله بالقدرة عليه. هذا لفظه بنقل ابن عساكر وهو كالصريح فى أنه لم ينكر على المعتزلة الا زعمهم أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم من غير استثناء وانهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فيوقعون مالم يشأ الله. ويشاء الله منها مالا يقع الذى هو معنى الاستقلال المستلزم للغنى عن الله والاستقلال هو الذى يلزم بطلانه من الدليل الذى استدل به الاشاعرة على ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا، المذكور فى المواقف وغيره وهو كما فى المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه مع انه واقع بقدرة الله تعالى لما ستبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا أو عدمهما معا أو كون أحدهما غير قادر على مافرض قدرته عليه وتأثيره فيه انتهى - اى واللوازم كلها محالات فان التمانع اللازم منه المستلزم للمحالات المذكورة انما يلزم على تقدير الاستقلال وأما اذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة باذن الله وتمكينه لا على الاستقلال فلا تمانع لازما اصلا كما يظهر بالتأمل فى الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله لذا شاء مالم يشأ الله وقوعه لم يقع ولا يلزم شىء من المحالات المذكورة اما الأولان فظاهر وأما الثالث فلانا لم نفرض العبد مستقلا أو قادراً على مالم يشأ الله حتى يلزم خلاف المفروض بل قلنا ان العبد يحصل بقدرته المؤثرة باذن الله ماتعلقت به مشيئته الموافقة التابعة لمشيئة الله لا مطلقا وحينئذ فلا لزوم لشىء من المحالات المذكورة أصلا فاللازم من الدليل الذى ذكروه كاللازم من كلام الاشعرى فى الابانة السابق انما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال واما بطلان مطلق التأثير ولو بالاذن فكلا كما يشهد به النظر فيه من كل لبيب منصف باذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من ابطال الشيخ الاشعرى الانفراد بالقدرة على الاعمال دون الله أن يكون قائلا ببطلان تأثير القدرة باذن الله لا على الانفراد بل ذكره آية يونس فى معرض الرد عليهم يدل على أنه قائل بتأثير القدرة باذن الله وتمكينه ،

ومشيئته وذلك لأن الاستثناء من النفى اثبات بدلالة الاستقراء على التحقيق فيدل على أن العبد يملك الضر والنفع لنفسه اذا شاء الله ذلك بناء على ماهو الأصل فى الاستثناء من الاتصال وظاهر أن فعل المأمورات وترك المنهيات من النفع للنفس وان فعل المنهيات وترك المأمورات من الضر لها فاذا دلت الآية على أن العبد يملك اذا شاء الله دلت على أن لقدرته تأثيرا فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله تحقيقا لمعنى المالكية بالاذن وهو المطلوب ، وقد قال الأشعرى فى الابانة بعد ذلك توكيداً مانصه:وانا لانملك لانفسنا نفعا ولا ضرا الا ماشاء الله،وانا نلجىء امورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر اليه فى كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لايخفى انما هو بطلان الاستقلال الذى يزعمه أهل الاعتزال فان الفقير الى الله تعالى فى كل وقت لايملك شيئا من دون الله والا لكان مستغنيا عنه فى وقت ما واللازم باطل فلا يكون مستقلا ويدل على ذلك مانقله فى المواقف عن الامام الرازى فى جمعه بين قولى المعتزلة والأشعرى حيث قال:ان للقدرة معنيين أحدهما مجرد القوة الذى هو مبدأ الأفعال المختلفة والثانى القوة المستجمعة لشرائط التأثير وان الأولى قبل الفعل وتتعلق بالضدين والثانية مع الفعل ولاتتعلق بالضدين ولعل الشيخ الأشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى .

فان فى قوله ولعل الشيخ الأشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير دلالة على أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وانما التردد فى حمل قوله القدرة مع الفعل لاقبله وقوله انها لاتتعلق بالضدين على هذا المعنى الثانى للقدرة لا فى أصل تأثير القدرة فيما تتعلق به مشيئة العبد الموافقة لمشيئة الله وعلى هذا فاعتراض السيد قدس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ـ انتهى مدفوع بأن المثبت مقدم على النافى والذى أوقع الجمهور فيما وقعوا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة الى الأشعرى هو قوله « الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسبا دون كونه موجوداً أو محدثا فكونه كسبا وصف للموجود بمثابة كونه معلوما » انتهى .

فهموا من ذلك أن لاتأثير لقدرة العبد عند الأشعرى فى مقدوره كما لاتأثير للعلم فى معلومه فقالوا فى قدرة العبد أنها عنده مصاحبة غير مؤثرة قصداً الى التوسط وتفسير كلام الأشعرى هذا ميل عن التوسط الذى هو الحق فانه لايتبين به التوسط بيانا شافيا وانما التوسط المحصل للكسب النافى لطرفى الافراط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القول بان لقدرة العبد تأثيرا ولكن باذن الله تعالى لا على الاستقلال فاللائق أن يفسر كلام الأشعرى رحمه الله تعالى بما يتنزل على هذا التوسط وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصا فى عدم التأثير فان اوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة الحادثة والوقوع فرع التأثير وآخره يعطى أن لاتأثير لها حيث يشبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس

تأويل اول الكلام بقرينة آخره أولى من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أولى بقرينة ان الشيخ الاشعرى نص فى عامة كتبه على مايدل على التأثير على مانقله عنه صاحب شفاء العليل حيث قال: قال الاشعرى فى عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى •

فان هذا الكلام من الشيخ الاشعرى صريح فى وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غاية الأمر انه لم يطلق على العبد انه خالق أدبا فهو كما قال امام الحرمين واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فان فيه الخروج عما درج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه باثبات التأثير فثبت بهذا النص المذكور فى عامة كتب الاشعرى انه قائل بالتأثير والمشهور عنه أنه لاتأثير الا لقدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وانما أطلنا الكلام فى بيان مذهب امام الحرمين لغرابته والله ولى التوفيق .

---

(١) ومذهب الدوانى ان ارادة الله تعالى وقدرته يتعلقان بتأثير قدرة العبد فى الفعل تبعاً لارادته • وارادته وقدرته يتعلقان بالفعل فاثر القدرة القديمة تأثير قدرة العبد فى العمل وأثر القدرة الحادثة الفعل • من هامش الأصل •

— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة ففيها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف وهي الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأيين في كون المندوب مكلفا به أولا (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بدنياً وعمليا كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقيا كالصبر والرضى ، أو عقليا اعتقاديا كالايمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فان المعجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لان اتصاف الفعل بهما فرع امكان الاتيان به والمعجوز عنه لايمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلا فان طلبه او الالزام به لايسمى تكليفا والمراد بالمقدور له المقدور عادة فيشمل ماتعلق علمه تعالى أو اخباره او ارادته أو قضاؤه أو قدره بوقوعه أو بعدم وقوعه وان وجب فانه مقدور له عادة لامكانه الذاتي والعادي .

واما وجوب وقوعه وامتناع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسيأتي الكلام عليه في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى .

وخرج به الممتنع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته الممتنع عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بمالايطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني كما في شرح التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وجوزه الاشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتي في الفصل الثاني أيضا . والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وهذا صادق على قدرته تعالى اجماعا وعلى قدرة العبد أيضا عند المعتزلة ، والاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني ، والاصفهاني (٢) وامام الحرمين ، وجمهور الماتريدية ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، والامامية ، والاشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومن وافقه لانها غير مؤثرة (٤) عندهم أصلا كما سبق مع أن هذا

---

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لايكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لانه يريد بمدخلية قدرة العبد ـ في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم ـ التأثير كما يظهر من سياق كلامه فليراجع (نشر الطوالع) . ز . (٣) أي عند ذكر مذهب امام الحرمين بيد أن صاحب (قصد السبيل) حاول اخراجه من سبيله العدل الى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الاشعري في افعال العباد « ان الانسان مضطر في صورة مختار » نص كلام الأشعري وانما هو تخريج من قائله المتشبع بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، ونزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار المختار مضطرا ولله في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المفسر الآلوسي الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العراقية » ثم قال : سمعت من شيخي علاء الدين الموصلي ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الأشياء بالنسبة الى مايترتب

التعريف للأشاعرة أيضا .

وأجاب في المقاصد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة ويدل عليه وجود القدرة القديمة أولا مع عدم تأثيرها في شيء بالفعل اذ ذاك والا لزم قدم شيء ما سواه . وكذا تقدم القدرة الحادثة على الفعل عند المعتزلة ولذلك عرفها الآمدي بأنها صفة من شأنها التأثير والايجاد وهذا في القديمة ظاهر وكذا في الحادثة وانها لم تؤثر بالفعل عند الاشعري (١) ومن ثمة لمانع وهو وقوع متعلقها بقدرته تعالى ولا امتناع في أن لاتؤثر لمانع . انتهى

أقول ويدل عليه أيضا ماصرح به الشيخ رضي الدين بن محمد القزويني في كتابه المسمى بلسان الخواص حيث قال : مذهب الاشاعرة هو أن العبد قدرة ولكنها غير مؤثرة في أفعاله لغلبة قدرة الله تعالى عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله تعالى فيها لامكن أن تتم أفعاله بقدرته . انتهى

أقول وانما صح وجود القدرة التي هي من ذوات الاضافة مع عدم اضافتها أي تعلقها بالمقدور بالفعل لمانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ذوات الاضافة كالعلم لان اضافتها (٢) ليست بلازمة بل لاحقة بخلاف نحو العلم فان اضافته لازمة لا لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الاول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدم والعمى فان حقيقتهما سلب العدم السابق وعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة المسماة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة (٣) وهي صفة قائمة بالموجود ليست بموجودة ولا معدومة كالعالمية .

القسم الثالث : الصفة الاعتبارية ولها مناطان ذكرهما في المواقف تبعا لمخترعها صاحب التلويحات .

عليها من الآثار من حيث انها مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها لكن باذنه عز وجل وخالف في ذلك الاشاعرة (لا الاشعري) فقالوا ليس في الاشياء قوى مؤثرة باذن الله تعالى وانما المؤثر هو الله تعالى عند الاشياء لابها فجميع مافي الوجود مستند اليه تعالى ابتداء . ثم قال ولعمري لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تتبعتها وجدتها تزيد على عشرة آلاف والذي ألجأهم الى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالغير مع انه لايلزم ذلك فانه تعالى هو الغني لذاته عن العالمين لكنه راعى الحكمة جوداً منه عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ماذكره الشيخ عليه الرحمة مما يمكن اخذه من كلام الامام الاشعري اهـ . وإذن الله هو تمكينه العبد من الفعل والترك ولو لم يشأ الله سبحانه أفعال العباد لما جعل لهم القدرة والارادة والاختيار فإن التهور عد من خلقه الله مختاراً ، مضطراً لكن الهوى يعمي ويصم وقد هذى من قال :

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له   اياك اياك أن تبتل بالماء . ز .

(١) على ماشهر انه مذهبه وان كان خلاف التحقيق . ز . (٢) أي القدرة . ز .

(٣) مثل الباقلاني وامام الحرمين . ز .

الضابط الاول : هو انها كل صفة لايجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والامتناع، والحدوث والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل اجماعا وضرورة.

الضابط الثانى : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد فى الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها وحينئذ يلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة فتحمل عليه مواطأة ومرة على أنها صفة فتحمل عليه اشتقاقا كالقدم فانه لو وجد فى الخارج فرد منه لقدم ذلك الفرد وحينئذ يصح أن يقال هذا القدم قدم وهو ظاهر وقديم أيضا والا كان حادثا فيكون الموصوف به أيضا حادثا فيلزم حدوث القديم واذا لزم أن يكون قديما ينقل الكلام الى قدمه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مالزم الا من اعتبار كونه موجودا فى الخارج فوجوده فى الخارج باطل فتعين ان يكون أمرا اعتباريا لاوجود له فى الخارج لكنه ليس اعتباريا محضا يختلقه الوهم كفرضه الشريك بل هو صفة الموجود فى الخارج وان لم يعتبر موجودا ، واذا لم يكن موجودا فى الخارج لايكون قديما لان القديم موجود لاأول لوجوده وليس بحادث أيضا لان الحادث موجود سبق وجوده العدم بل هو أزلى لان الازلى أمر لاأول له سواء كان ذلك الامر موجودا أو معدوما فكل قديم أزلى كالبارى تعالى وبعض الازلى ليس قديما كالقدم ويقابل الازلى ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الامر موجودا ، أو معدوما فكل حادث متجدد كزيد الموجود وبعض المتجدد ليس حادثا كمية الحق تعالى العالم

لايقال التسلسل لازم على تقدير كون القدم ازليا ايضا لانه حينئذ يجب أن يتصف بالازلية والا كان متجددا فيكون المتصف به أيضا متجدداً فيلزم تجدد الازلى هذا خلف واذا لزم أن يكون أزليا نقل الكلام الى أزليته ويتسلسل هذا خلف لانا نقول لما لم تكن تلك الازليات موجودة فى الخارج وعجزت العقول عن ادراك مالايتناهى تفصيلا وكان ادراكها اجمالا غير كاف فى التطبيق تعذر اجراء برهان التطبيق فيها .

لايقال اذا كان القدم غير موجود فى الخارج فكيف يصح حمل ما اشتق منه على الموجود فى الخارج لانا نقول انتفاء مبدأ المحمول عن الخارج لايستلزم انتفاء الحمل عنه فان العمى غير موجود فى الخارج مع اتصاف معروضه به فيه وتمام البيان فى تحقيقها فى المواقف والمقاصد فارجع اليهما .

القسم الرابع :الصفة الحقيقية المحضة وهى الصفة الموجودة فى الخارج التى لاتتعلق بشىء محسوسة كانت كالبياض،أو معقولة كالحياة .

القسم الخامس : الصفة التى هى اضافة محضة كالفوقية والتحتية .

القسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللازمة كالعلم .

القسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللاحقة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغير فى ذات الموصوف بها واما الحقيقية ذات الاضافة فتغير المضاف اليه فيها يوجب تغيراً فى الاضافة ثم ان كانت الاضافة لازمة للصفة لزم من تغيرها ، تغيرها لان ارتفاع اللازم مستلزم لارتفاع الملزوم . وان كانت لاحقة لايلزم من تغيرها تغيرها .

والضابط الفارق بينهما أن التعلق بالكلي ان كان كافيا فى التعلق بكل جزئى من جزئياته كانت الاضافة لاحقة كالقدرة فان القادر على حمل مطلق جسم زنته قنطار مثلا قادر على حمل هذا الجسم الذى زنته أيضا قنطار وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلا أو كانت موجودة ثم عدمت أو بقيت ولم تقع اضافة القدرة بالفعل الى حملها أبدا ماضر ذلك فى كونه قادرا على الحمل المذكور فثبت ان اصل كونه قادرا لايتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاضافات الخارجة فقط بخلاف العلم فان العالم بماهية كلية لايلزم أن يكون عالما بجزئى من جزئياتها بالفعل فضلا عن الجميع بل لابد فى العلم بكل جزئى من جزئياتها من تجشم كسب جديد .

وكذلك العالم بالقاعدة الكلية التى تقع كبرى عند تعرف جزئياتها لايعلم كل جزئية من جزئياتها التى هى نتائج القياس المركب من تلك القاعدة ومن صغرى سهلة الحصول الابعد التركيب المذكور ومراعاة شرائطه .

وانما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الأخيرين فيما نحن بصدده تكثيرا للفائدة وتتميرا للمائدة واذا أتينا على رسم القدرة المميز لها عن جميع ماعداها بخاصة من خواصها على سبيل الاجمال فلا بد من تميزها عن باقى قوى الانسان تفصيلا ، وتميز ما كان باختياره من الافعال عما لم يكن به منها . وذلك أن القوى التى هى مبادىء أفعال الانسان خمسة أصناف :

الصنف الاول : مابه يشارك الاجسام العنصرية كثقل بدنه الذى يميله الى مركز العالم وخفة روحه التى تميله الى محيط العالم .

الصنف الثانى : مابه يشارك المركبات المعدنية كالقوى المركوزة فى كل عضو من أعضائه التى هى مبدأ افراغ ذلك العضو وخاصيته كما يوجد فى كل واحد من المعادن .

الصنف الثالث : مابه يشارك الاجسام النباتية وهى : الغاذية . فانها تحفظ البدن من الفناء ، بأن تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل مايتحلل منه ، والنامية فانها تزيد فى ابعاد الجسم على النسبة الطبيعية ، والمولدة فانها تعد شخصا آخر من فضل غذاء الانثى ، والذكر من نوعهما ، والمصورة فانها تذهب مع منيهما الى الرحم وتفيده بعد استحالته الصور ، والقوى والأعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه المنى وكذلك خوادم هذه القوى من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .

الصنف الرابع : مابه يشارك باقى الحيوانات وهو قسمان .

القسم الاول : مبادى الادراكات وهو . نوعان .

النوع الاول : الحواس الخمس الظاهرة . وهى اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر

النوع الثانى : الحواس الخمس الباطنة . وهى الحس المشترك الذى يدرك الصور المأخوذة عن الحواس الخمس الظاهرة كما فى حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما فى حالة النوم وكما فى حالة الغمض الطويل والخيال الذى يحفظها بعد غيبوبتها عن الحس المشترك ، والوهم الذى يدرك المعانى الجزئية المأخوذة عن مدركات الحس المشترك وهو فى الحيوان بمنزلة العقل للانسان وله فى الانسان أيضا صولة فانه

يعارض العقل فى أحكامه فيثبت ماينفيه كحكمه بان كل موجود فى جهة مع أن العقل ينفيها عن الحق تعالى وينفى مايثبته كنفيه للمجردات مع أن العقل يثبتها فان انتكس العقل واظلم يتبع الوهم وان استظلم استعمل الوهم فى المحسوسات ومنعه عن المعقولات والحافظة التى تحفظها بعد غيوبتها عن الوهم ، والمتخيلة التى هى واسطة بين القوتين الاوليين والقوتين الاخريين وتتصرف فى الحافظتين بالتخيل

القسم الثانى : مبادى التحريكات الارادية وهى أيضا نوعان :

النوع الأول: الشوق الى جذب الملائم وهو القوة الشهوية .

النوع الثانى : الشوق الى دفع المنافر وهو القوة الغضبية ومحل هاتين القوتين القلب والدماغ معاً ويتبعهما ماهو فى طاعتهما من القوة المركوزة فى الاعصاب والعضلات التى بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفعا بحسب الارادة .

الصنف الخامس: هى القوة النطقية التى انفرد بها الانسان وهى قسمان :

القسم الاول : العقل النظرى الذى به تتصرف النفس فى المعقولات لتصل من مرتبة العقل الهيولانى الى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها الى مرتبة ملكة الاستحضار ، ثم منها الى مرتبة العقل المستفاد التى بها تتمثل فى النفس صور المعقولات وتصير عقلا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتملا على النظام الأكمل .

القسم الثانى : العقل العملى الذى به تستنبط النفس الصناعات وتستخرج قوانين المصالح الخلقية والمنزلية والمدنية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل فى الدارين .

واعلم ان القوة الدماغية المتوسطة بين الحافظتين المتصرفة فيهما بالتخيل كما قدمناها فى الانسان تصرف ثالثوهو تصرفها فى الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكر وتسمى باعتباره مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذى يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره وتكون نسبته الى النفوس الانسانية نسبة الشمس الى الأبصار على ماذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الاول الذىهو أول المخلوقات. وتفصيل المقام ان القوة الباصرة لايمكنها ادراك المبصرات

---

(١) ومراتب العقل النظرى هذه مبسوطة فى شرح المقاصد فى أوائل الجزء الثانى منه، وفى التلويح وغيرهما . وخلاصتها ان العقل الهيولانى هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات ، والعقل بالملكة هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات ـ وسماه المصنف ملكة الاستحصال ـ والعقل بالفعل هو ان يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرر الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد . والعقل المستفاد هو ان يحضر عندها النظريات التى ادركها بحيث لايغيب عنه فتلك المراتب كحالات الطفل بالنظر الى الكتابة والامى المستعد للكتابة ، والكاتب بالفعل . ز .

الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة عليه فكذلك قوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات الروحانية ، ثم ان نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . وأعظمها الشمس ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار .

وكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة :المبدأ الاول تعالى وتقدس ، وبعده الروح الأعظم الذي هو أشرف الارواح المقدسة ، وبعده درجات الملائكة المرتبة مثل مراتب الكواكب ، وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار .

ومراتب الارواح البشرية على نوعين :

النوع الأول : ما(١) اشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وهم الصوفية والاشراقيون .

النوع الثاني : ما اشراقها وقوتها بسبب تركيب البراهين اليقينية وهم المتكلمون والمشاءون

واذا عرفت القوى الحس الموجودة في الانسان وعرفت الافعال الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الافعال ما يصدر عن قواه من غير شعوره به كالهضم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار أصلا كمن يتصور الحموضة فتضرس أسنانه أو يتوهم المرض فيمرض . وبعضها يصدر عنه باختياره أي يقع بقدرته وارادته . وهو صنفان : جسماني كالحركات البدنية واستعمال الحواس . ونفساني كالتخيل والتفكر وبحثنا هاهنا مقصور على هذين الصنفين الاختياريين وحيث كان الاختيار تابعا للقدرة والارادة وقد تقدم رسم القدرة وجب البحث عن حقيقتهما وعن كيفية صدور هذه الافعال عنهما .

أما بيان القدرة فهو أن الحيوان اذا كان صحيح المزاج اي معتدله اعتدالا لائقا به ، وكانت أعضاؤه سليمة حصلت فيه كيفية نفسانية يمكنه بسببها صدور الحركات الارادية النفسانية والحيوانية عنه ولا صدورها كما ينبغي ويقدر ما ينبغي واذا كان في مزاجه وأعضائه خلل كان الصدور واللاصدور بحسب ما تقتضيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وانما الغرض من ايراده ان المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة وانت خبير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وبسبب تفاوتها تفاوت استعداده لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانها من مقولة الكيف والكيف غير مقدور للبشر بيانه ان الممكن اما ذات أو صفة والصفة أما فعل أو غير فعل كالبياض والفعل اما غير مقدور كحركة النبض أو مقدور فما عدا الاخير لا تتعلق به قدرة العبد ضرورة واتفاقا وانما يقدر على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك بوجهين :

أحدهما : تدبير صحة مزاجه بأن يحفظها ان كانت حاصلة ويردها اليه ان كانت زائلة .

وثانيهما : أن تكون عادته وتمرنه للافعال على وجه يزيد استعداده فانه بتكرار مباشرة بعض

---

(١) عبارة عن الارواح فأنث الضمير الراجع اليه نظراً الى المعنى . ز .

الافعال يزداد قوى هي مبادىء تلك الافعال .

وأما بيان الارادة فهو ان الحيوان اذا أدرك شيئا باحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وأمكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى أنه يعده بحسب عقله أو وهمه أو تخيله ضروريا أو نافعا له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه الشهوة وان كان منافرا له حدث فيه شوق الى اجتنابه عنه ومنه الغضب وقد يكون شيء واحد ملائما من وجه ومنافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومنافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حس منافرا بحسب حس آخر أو ملائما بحسب الحس منافرا بحسب التخيل والتعقل ولا يخفى عليك ما تركب منها وامثلتها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل ادراك ملائم داع وبكل ادراك غير ملائم صارف فان ترجحت الدواعي (١) على الصوارف أو خلت عنها حصل للنفس عزم جازم على طلب ذلك المدرك اما بالحركة اليه أو بجذبه الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم ارادة .

وان ترجحت الصوارف على الدواعي أو خلت عنها حصل للنفس عزم جازم على الهرب من ذلك المدرك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة ، وان تكافأت الدواعي والصوارف حصل لها التحير والتردد وطلبت بالتخيل والتفكر ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا محالة يكون لذلك التخيل والتفكر حركة ارادية نفسانية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي المعنى الذي يسمى اختيارا وتسمى النفس باعتباره مختارة وبالجملة لايزال سبب هذه الحركة باقيا حتى يسنح لها بعد استعمالها الرأي والتدبير ، عزم جازم على ايقاع أحد الطرفين ، أو تعرض عنهما أو يعرض لها مهم آخر يصرفها عنهما .

واما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والارادة فهو انه متى حصلت الارادة بمعنى العزم الجازم انبعث القوى المحركة للآلات البدنية بحسب تلك الارادة اما على الفور أو في وقت يرى المصلحة في وقوع المطلوب فيه حتى يوقعه أو يعجز عنه ، وان حصلت الكراهة حصل عند التحريك الاول ، وان انتفى الامران حصل التوقف .

والحاصل ان الفعل الاختياري انما يصدر عن تعلق القدرة وتعلق القدرة انما ينشأ عن تعلق الارادة والارادة عن شوق جازم والشوق الجازم ينشأ عن مطلق الشوق بسبب التخيل والتفكر

---

(١) ومما يجب ان يعلم ان الدواعي مهما كثرت واشتدت لاتبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كصنوف الطاوة من تاجر في صدد ترويج بضاعته عند المشترين وهي مهما بلغت لاتبلغ حد سلب الاختيار منهم وحملهم على الشراء بالاضطرار وكذلك امر الدواعي . وبعد أن خلق الله العبد مختاراً لايكلفه الا ما في وسعه لايكون للسعي في ابرازه بمظهر المضطر وجه أصلا وما هو كل يستشعر من نفسه أنه مختار ونصوص الشرع ايضا تدل على انه مختار فلا يكون وراء انكار هذا الامر الوجداني المقطوع به والحكم الشرعي اليات غاية حيدة وفكرة سديدة الا ان البشر لايخلو من سفسطة في اجلى البديهيات بحيث يكسوه كسوة اعوص العويصات . ز .

ومطلق الشوق ينشأ عن الداعي والصارف وهما الغرض الذي هو ماهية المصلحة المترتبة على الفعل باعتبار وجودها الذهني بالنسبة الى الفاعل وتسمى الباعث أيضا وهي هنا ملائمة الأمر الملائم ، أو منافرة الامر المنافر والداعي والصارف انما يحصلان عن أصناف الادراكات وهي التخيل والتفكر لاتكون الا بالارادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب .

اما الحيوان فالادراك الحسي والخيالي والوهمي والتخيل الى هي مباديء هذه الافعال جاز أن تكون فيه بحسب التجارب والرياضات والعادات التي تتفق حتى يصير مجبولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الافعال ودوامها ، وأكثر أفعاله الارادية تابع للدواعي الشهوية والغضبية ، والتخيلات التابعة لها .

وأما الانسان فجوهره في الفطرة مجبول على التعلم والاستكمال في قوتيه النظرية والعملية فان لم يهذب فان خلا عن الصحيح والفاسد من العقائد وعن الفضائل والرذائل من الاخلاق وعن الحسن والقبيح من الافعال وكانت قواه المدركة والمحركة متوجهة الى أسباب التعيش مقصورة عليها كانت حاله جارية مجرى باقي الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها تدرك مامن شأنها ان تدركه من المنافع والمضار الدنيوية فتجتهد في جلبها وسلبها غاية جهدها مع كونها بمعزل من العذاب الاخروي بخلافه حيث لم يدرك مامن شأنه ان يدركه من المنافع والمضار الاخروية ، ولم يجتهد في جلبها وسلبها مع أنه يجازى على ذلك بالعذاب الأخروي « أولئك كالانعام بل هم أضل سبيلا » وان أكتسب فاسد الاعتقادات ورذائل الاخلاق وقبيح الافعال كانت حاله جارية مجرى الشياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة النطقية والجزء الملكوتي منه خادما الجزء البهيمي الذي هو الشهوة والغضب ، والجزء الشيطاني الوهمي .

وان تهذب كان أكثر أفعاله تابعا للدواعي العقلية ومؤديا الى نظام مصالح المعاش والمعاد بحسب الشخص والنوع على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة الحقتان . وتهذبه بهما أولا انما يكون بأن يستمع الاوامر والنواهي الالهية والوعد والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الأنبياء والحكماء . ثم يشتغل باكتساب الفضائل العلمية والتفكر في المعقولات لحصل ملكات وعادات مقتضيه للخيرات النفسانية والجسمانية .

الفصل الثاني: في بيان بعض الشبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الاجوبة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا بينا لك في الفصل الأول من هذه المقالة ماهية التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان امكانه ووقوعه فنقول :

لايخفى على معاني المعاني ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التي

---

(١) بيد أن شدة الظهور كثيراً ماتتخذ وسيلة التنازع المؤدى الى عد أجلى المسائل من أعوصها وليس فيما ثبت من الدين بالضرورة غامض مستعاص وما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدث، وفقيه، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الاسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب ببيانها المثل في الخفاء فقيل أخفى من كسب الاشعري ولا شك أن الكسب انما حاوله من حاوله من مثبتيه لتصحيح التكليف، وبيان امكانه به.

واذا كان المبين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المبين ـ سواء كان تعريفا أو دليلا ـ أجلى من المبين فما بالك بالمبين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء ـ وهي أمة الجبر ـ حادت عن التوسط أعني الكسب لخفائه المذكور الى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل الى الحق تعالى وتفريط في نسبته الى العبد. وأمة أخرى أعظم منها واكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور الى القدر المحض (٢) الذي هو تفريط في نسبة الفعل الى الحق تعالى وافراط في نسبته الى العبد فخروج هاتين الأمتين عنه ان لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفائه أو شدة ظهوره كما سنذكره وكل ما هذا شأنه، يسهل الايراد عليه ويصعب الجواب عنه.

واعلم ان المواد التي تتألف منها الشبه في هذا المبحث خمسة اشياء (٣) علمه تعالى، وقضاؤه،

والوقوع فرع الجواز، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بألم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك، والخفاء في كسب الاشعري انما هو بالنظر الى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف انه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه الى محاولة استكناه اسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم الى ذلك من سبيل ما أشهدهم خلق السموات والارض، ولا خلق انفسهم. ز.

(١) ومن لازمه ارتفاع مسئولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف. ز. (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدرية قال ابن المطهر في « استقصاء النظر في القضاء والقدر » في صدد بيان مذهبهم في ذلك: « ان الله قد منح العبد قدرة وارادة باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال وان الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وارادته فلا يلزم ان يكون شريكا لله، والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف » وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الاشعري فليتذكر. ز. (٣) وعرض « جول سيمون » الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه « الواجب » لثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار. وهي خضوع ارادة الانسان للطبيعة، وخضوع ارادته أيضا لميوله وشهواته (اي الدواعي)، والاعتراف بعلم الله القديم. ثم توسع في دفع تلك الاوهام وقال: ان الاول فيه خلط شنيع بين الارادة واداتها فمن شرع في قتل انسان بمسدس مثلا ثم لم يخرج الطلق فالعيب في الاداة لا يدع الارادة كلا شيء بل يترتب عليه العقاب. وان الثاني فيه دفع التجارب وهدم الاحساس والضمير، بضروب من

وإخباره ، وإرادته ، وقدرته . فتكون الشبه بحسبها خمسة لكن الاربعة الأول لما تماثلت فى عدم التأثير فى متعلقها كان حكم الدليل المؤلف من احدها حكم الدليل المؤلف من الثلاثة الأخر فنكتفى بالدليل المؤلف من واحد منها فقط وليكن العلم كما ستراه .

وأما القدر فانه لما كان معناه عند الاشاعرة إخراج الشىء من العدم الى الوجود وذلك الاخراج تأثير وهو تعلق القدرة كان حكم الدليل المتألف منه وجوابه مخالفا لحكم الدليل المتألف من احد الاربعة وجوابه فلذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة الشبهة الأولى ان كل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فهو اما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم اللاوقوع ، وكل معلوم الوقوع مطلقا فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم اللاوقوع مطلقا فهو ممتنع الوقوع فكل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فهو اما واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع .

أما الصغرى فلعموم علمه تعالى للكليات والجزئيات على الوجه الكلى وعلى الوجه الجزئى أيضا على ماهى عليه فى نفس الامر « لايعزب عن علمه مثقال ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقا لو لم يكن واجب الوقوع لكان اما ممتنع الوقوع أو ممكنه وكذلك معلوم اللاوقوع مطلقا لو لم يكن ممتنع الوقوع لكان اما واجب الوقوع أو ممكنه والتالى باطل بأقسامه الأربعة فكذا المقدم .

اما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر الى أمر مطلقا لاتخلو اما أن تكون واجبة الوقوع أو ممتنعة أو ممكنته وهذه قضية شرطية منفصلة حقيقية ذات أجزاء ثلاثه لاتخلو نسبة من النسب عن جميعها ولا يجتمع جميعها ولا اثنان منها فى نسبة من النسب أصلا . وحينئذ متى انتفى أحدها فى نسبة لزم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتفى فى الشق الأول وجوب الوقوع فلزم ان يثبت اما امتناع الوقوع أو امكانه ، وانتفى فى الشق الثانى امتناع الوقوع فلزم ان يثبت اما وجوب الوقوع أو امكانه ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من التالى فلاستلزام الاول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع، واستلزام الثالث كون معلوم اللاوقوع مجهول اللاوقوع والجهل فيهما مركب لكونهما مدركين على خلاف ماهما عليه فيلزم منه اجتماع الضدين أو المثلين مطلقا مع لزوم اتصافه

الأقيسة . وما الدواعى الا فرص لظهور الارادة وأنى تكون الداعية علة للارادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شىء تميل اليه النفس وتختار احداها ؟ فلا يكون التذرع بالدواعى الى نفى الاختيار غير محض السفسطة . وان الثالث فيه اغفال أن العلم الازلى ، علم انكشاف الاشياء كما هى ،وغفلة عن أن الله كامل غير متناه وانه بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف اننا مختارون لاننا نشعر بذلك ونعرف ان الله يعلم كل شىء لاننا نبرهن عليه ، ولكننا لانعرف كيف علم الله كل شىء لأن ذلك فوق علمنا اه . ملخصا وقد بسط هذا البحث فى نحو ٤٥ صفحة ، وترجمته الى العربية مطبوعة قبل سنين متطاولة فلتراجع لما فيه من عبر . ز .

تعالى بنقيصة الجهل المركب تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا .

أما بيان بطلان الشق الثانى والرابع منه فلأنه لو كان معلوم الوقوع أو اللاوقوع ممكن الوقوع او اللاوقوع لما لزم من فرض عدم وقوع الأول ولا من فرض وقوع الثانى محال لذاته لكن يلزم من كل واحد من الفرضين محال لذاته فلا شيء من معلوم الوقوع أو اللاوقوع ممكنا لذاته .

أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم المحال لاستلزم رفع نفسه فان المحال واجب الارتفاع وهو على هذا التقدير لازم الممكن . ووجوب رفع اللازم يستلزم وجوب رفع الملزوم . فالممكن غير واجب الرفع هذا خلف .

واعترض بأن العقل الاول عند الحكماء ممكن العدم ومعلول للأول تعالى ورفع المعلول يستلزم رفع علته مع أن ارتفاع الأول جل اسمه محال لذاته فقد لزم من فرض عدم الممكن محال لذاته .

وأجيب بأن المحال لذاته أن يستلزم ارتفاع الممكن لذاته محالا لذاته ناشئا عن ارتفاع الممكن بأن يكون الملزوم علة للازم اما بالعكس كما هنا وفيما اذا كانا معلولى علة واحدة فلا .

وأما بطلان التالى فلأنه لو أمكن عدم وقوع معلوم الوقوع اووقوع معلوم اللاوقوع أمكن انقلاب علمه تعالى جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا اى سواء كان بسيطا أومركبا وسواء كان فى الخالق أو فى المخلوق من باب انقلاب الحقيقة ، وانقلاب الحقيقة مطلقا محال لذاته فانقلاب علمه تعالى جهلا مركبا محال لذاته ، وفى ضمن هذا المحال محال آخر فى حقه تعالى خاص به وهو جهله تعالى جهل المركب تعالى شامخ مجد علمه المحيط المجاوز حد التمام الذى هو من خواص الالوهية عن أن يشاب بأدنى مرتبة من مراتب الجهل المركب أو البسيط علوا كبيرا .

وأما غيره تعالى فلا شبهة فى امكان اتصافه بجهل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما بلغ ولا يستحيل عليه شيء منهما استحالة ذاتية أصلا نعم يستحيل فى بعض الممكنات الجهل بقسميه فى بعض الاشياء لكن لا لذاته بل لمنافاته صفة ليست من مقتضى ذاته كالنبوة والملكية عند الكل والامامة ايضا عند الامامية واطلاق عنان القلم فى تفصيلها يخرجنا عن حاق المقصود فليفصله الذهن الوقاد المحيط بأمهات الحقائق .

واذ قد تمت البرهنة على مقدمتى الدليل وجبت النتيجة وهى أن كل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فهو اما واجب الوقوع منه أو ممتنعه وكل ماهو واجب الوقوع منه فايقاعه اياه باختياره محال وكل ماهو ممتنع الوقوع منه فايقاعه اياه مطلقا ـ اى سواء كان باختياره أو بغير اختياره ـ محال فكل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف باختياره فايقاعه ايا باختياره محال

أما الاول: من الكبرى فللتنافى بين الوجوب والاختيار لأن المختار من يصح منه الفعل والترك وواجب الوقوع منه جبرا أو ايجابا مالا يمكنه تركه فايقاعه اياه اختيارا محال .

واما الثانى: فلانه لو أمكن ايقاعه لأمكن وقوعه لكن وقوعه محال كما هو المفروض فايقاعه محال اما الاستثنائية فظاهرة ، واما الملازمة فلان الايقاع عين الوقوع بالذات ، وأما المغايرة بينهما فانما هى بالاعتبار فقط فان اعتبر الفعل نسبته الى الفاعل سماه ايقاعا ، وان اعتبر نسبته الى المنفعل

سماه وقوعا كما حقق فى محله ولئن سلمنا مغايرته للوقوع بالذات فهو ملزومه ويلزم من حصول الملزوم حصول اللازم وهكذا الحكم فى سائر الاحداث المتعدية .

وبعضهم توهم الانفكاك بينهما أخذاً من أمر قسرى يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسرته فلم ينكسر وما درى أنه مجاز عن أردت أو باشرت كسره فلم ينكسر ، واذا ثبت أن الايقاع ملزوم للوقوع بناء على التنزل (١) أو اعتبار نسبته الى الفاعل ملزوم لاعتبار نسبته الى المنفعل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم أخص لامكان الوقوع امكانا عاما وصدقت المقدمة الاجنبية وهى أن ملزوم ملزوم الشىء ملزوم لذلك الشىء يثبت أن الايقاع ملزوم أخص لامكان الوقوع امكانا عاما وامكان الوقوع مناف للامتناع وصدقت المقدمة الاجنبية وهى أن ملزوم منافى الشىء مناف لذلك الشىء بالأولى ان كان اللازم أعم كما هنا فان امكان الوقوع اعم من الايقاع لان كل موقع ممكن الوقوع ولاعكس لانفراد ممكن الوقوع فى المعدوم الذى هو غير ممتنع فانه ممكن الوقوع لكنه ليس بموقع .

واما اذا كان مساويا له كقولنا للانسان ملزوم الناطق مناف الصاهل فيقال فى المقدمة الاجنبية ملزوم منافى الشىء مناف لذلك الشىء كذلك ولايقال فيه مناف لذلك الشىء بالاولى والسرفيه أن مناط المنافاة هى القيود ذاتية كانت أو عرضيه فكلما كانت القيود اكثر كانت المنافيات اكثر الاترى ان الانسان لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان نافى مانافاه الحيوان وزاد عليه بمنافاته لجميع مادخل معه تحت الحيوان .

وظهر من هذا أن المنافاة كما تقبل العموم والخصوص تقبل الشدة والضعف أيضا فان منافاة الانسان للشجر أشد من منافاة الحيوان له فانه ينافيه بأمرين وهما الحس والحركة الارادية والانسان ينافيه بثلاثة أشياء هذان والنطق فايقاع الشىء مناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حق لما قدمناه فايقاعه محال .

وحاصل ماثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف ايقاعه بالاختيار فهو اما معلوم الوقوع منه له تعالى أو معلوم اللاوقوع وكل معلوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل معلوم اللاوقوع منه له تعالى فهو ممتنع الوقوع منه فكل فعل مطلوب من المكلف ايقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه او ممتنع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فايقاعه اياه بالاختيار محال وكل ممتنع الوقوع منه فايقاعه مطلقا محال وكل ما ايقاعه مطلقا محال فايقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف ايقاعه اياه بالاختيار فايقاعه اياه بالاختيار محال وكل ما ايقاعه بالاختيار محال فالتكليف بايقاعه بالاختيار تكليف بالمحال . وكل تكليف بالمحال فهو خال عن الفائدة وكل خال عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف للحكمة التى هى اتقان الشىء . واتقانه أن يكون على وجه يترتب عليه فائدته التى من شأنها أن يترتب عليه ثم ان فعل ماينافى الحكمة وان لم يكن محالا

---

(١) اى بناء على تسليم تغايرهما بالذات كما هنا وهما متغايران بالاعتبار - كذا من هامش الاصل

فى حق الممكن لكنه محال فى حق الواجب تعالى لقاعدة مقررة فى محلها وهى أن كل صفة من صفاته تعالى فهى ثابتة له على أعلى مراتب الكمال ومجاوزة حد التمام اذ لامطمع لجنس النقصان فى أن يحوم حول ذلك الجناب رأسا فيثبت ان التكليف نفسه محال أيضا لأنه تكليف بالمحال فقط .

ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم ونبا عنه آخرون والذين سلموه افترقوا الى فرقتين فرقة رتبت عليه انتفاء الأنبياء والشرائع ، كالبراهمة ، وقوم أثبتوا الأنبياء والشرائع ، والتزموا الجبر المحض وهم الجبرية ومذهبهم معروف فى محله .

واما من نبا عنه وهم سائر المليين والفلاسفة فتعرضوا الجواب عنه ، والترتيب الطبيعى يقتضى تقديم المعتزلة فانهم أبعد الناس عن الجبر بحسب ظنهم مع انهم لامفر لهم منه كما قال بعض العلماء العلم والداعى عنوان للاعتزال (١) ، وقال الامام الشافعى رضى الله عنه اذا سلم المعتزلى العلم بطل (٢) مذهبه .

فاعلم ان المعتزلة افترقوا فى الجواب عن هذا الدليل الى أربع فرق بحسب اختلافهم فى علم الحق تعالى . ولنذكر قبل الشروع فى ذلك ثلاثة أمور متعلقة بالعلم .

الاول : بعض الاقوال فى حقيقته فقيل كيف وحينئذ هو اما صورة أو قبول العالم لها أو صفة توجب تميزا . واما فعل وحينئذ هو اما حصول الصورة أو التميز ، والثالث والخامس للمتكلمين والباقى للحكماء .

الأمر الثانى : الخلاف فى كيفية علمه تعالى فابن سينا ، والفارابى ، وبهمنيار (٣) أن علمه بالممكنات بارتسام صورها ، والاشراقيون بحضورها لديه . والمعتزلة بثبوت المعدومات (٤) ، وأفلاطون بالمثل (٥) .

وفرفوريوس باتحاد العاقل مع المعقول ، ومتأخرو الحكماء بالاجمال فى الجزئيات ، والصوفية بالأعيان الثابتة .

الأمر الثالث : فى وجوده فرقة من قدماء الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة وفرقة لا يعلم شيئا أصلا ولا علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الاول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره ، وفرقة لا يعلم غير المتناهى تفصيلا ، وفرقة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة الا على وجه كلى . وفرقة من المعتزلة

---

(١) على تقدير عد الداعى قاهراً والعلم غير تابع للمعلوم . ز . (٢) فى القدر بمعنى نفيه مطلقا كما نسب اليهم ، والقدر على طبق العلم التابع للمعلوم . ز . (٣) هو ابن مرزبان الآذربيجانى مؤلف كتاب التحصيل اخذ الفلسفة عن ابن سينا وأبى العباس اللوكرى . ز .

(٤) ويعنون بثبوتها تمايزها فى الازل . ز . (٥) وقد توسع المشاءون والمتكلمون فى رد المثل الافلاطونية التى هى عبارة عن عالم يتوسط بين المادى والمجرد ومنه اخذ المثبتون لعالم المثال الذى تتجسد فيه المعانى فى زعمهم وهى صور لا مادة لها مثل العكوس فى المرايا عندهم . ز .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ويتغير بتغيره .

اذا عرفت هذا فنقول الفرقة الاولى : أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة فانهم منعوا مقدمة من الدليل وهي لزوم انقلاب العلم جهلا ونقيضها وذلك لأنهم كانوا اذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزم انقلاب علمه تعالى جهلا . قالوا : قول من يقول أنه ينقلب علم الله جهلا خطأ وقول من يقول أنه لا ينقلب خطأ ولكن يجب الامساك عن القول ، وأنت خبير بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم ان أرادوا أن النفي والاثبات باطلان في نفس الامر كان هذا قولا باثبات الواسطة بينهما وبديهة العقل دافعة لذلك كيف وعدم اجتماع النفي والاثبات وعدم ارتفاعهما أجلى البديهيات على الاطلاق فانهم انما يمثلون لها به وبثلاثة أخرى يتوقف عليه وهي قولنا الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر وقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية والا فحقيقتها واحدة وليست بواحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والا لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا والنفي والاثبات في المسائل الثلاث لا يجتمعان ولا يرتفعان الى آخر ما فصل في محله ، واذا كان أجلى البديهيات باطلا ارتفعت سائر الوضعيات بل المحاورات فارتفعت الانسانية وكيف يتوهم هذا أدنى عاقل فضلا عن أولئك الأعلام ، وان أرادوا أنهم لا يذكرونه باللفظ واللسان فالالزام ما ورد على لفظهم وكلامهم ، وانما ورد على هذا البحث في نفسه . وان أرادوا أمرا ثالثا فعبارتهم لا تؤديه لعدم احتمال معنى ثالث لها كما لا يخفى .

الفرقة الثانية : الكعبي ومن وافقه فانهم قالوا : العلم يتبع المعلوم فان فرضنا أن الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الايمان ، واذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الايمان لزم أن يكون الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن العلم بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلا من علم آخر لا أنه يتغير علم الله تعالى وأنت دار بأن هذا الجواب أيضا في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نزاع في أنه متى كان الواقع هو صدور الايمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر الا أن هذه القضية شرطية لأن قولنا ان كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لا شك في أنه قضية شرطية الا أنا نقول هل حصل لله تعالى في الازل علم بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل فان لم يحصل فهذا هو قول الفرقة الثالثة وسيأتيك رده وان حصل فنقول لما كان ذلك العلم في نفسه واقعا على وجه خاص وكونه عالما شروطه بوقوع معلوم ذلك العلم فلو تغير المعلوم لاعالة يتغير العلم وهو محال من أربعة وجوه .

الوجه الاول : انقلاب العلم جهلا .

الثاني : اتصاف الواجب تعالى بذلك وهو نقص يستحيل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : ان علم الله تعالى كان علما قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يغيره حدوث الشيء عن

صفته التي كانت حاصلة له وأن يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .

الرابع : ان العلم بالوقوع مشروط بالوقوع فاذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل وقوع الكفر وذلك جمع بين النقيضين وهو محال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري ، وجهم (١) بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية ومن تابعهم فانهم قالوا أنه تعالى كان في الأزل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها ، وكان عالما بأنه سيحدثها مراراً كثيرة باحداث جزئياتها . فأما العلم بتلك التفاصيل وبتلك الاحوال فما كان حاصلا في الازل وانما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فاذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد حصل الموجب مع شرط الايجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم ، واذا منعنا كونه تعالى عالما بهذه الجزئيات في الأزل فقد زال هذا الأشكال .

أقول : حاصل مذهبهم أن العبد مختار اختيارا حقيقيا لا اجبار عليه من هذه الجهة أصلا . وبيان ذلك ان العبد وان كان مرتبطا بالحق تعالى في ايجاد ذاته وصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو منقطع النسبة اليه تعالى في أفعاله الاختيارية فانه مستقل بها خلقا وارادة وعلما . وذلك أن الحق تعالى خلق العبد ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بارادته فاذا فعل العبد فعله الاختياري تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو معاونة من قدرته تعالى وتكون أيضا ارادته وحدها هي المخصصة من غير احتياج الى ارادته تعالى بل ومع مخالفة ارادته تعالى وعلى هذا القدر في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المعتزلة فلم يبق في مذهبهم ما يلزم منه الجبر الا مسألة العلم فلما زادها عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب سخيف قبيح جداً يقشعر منه جلد المؤمن بل والكافر وليت شعري أى فرق يبقى بين هذا المذهب والمذهب المشهور عن الفلاسفة في انكارهم علمه تعالى بالجزئيات كلا لافرق بينهما الا بالسرمدية والازلية والجهل نقص طالت مدته أو قصرت فيستحيل على واجب الوجود ولقد شنع بعض العلماء العظام على هذا المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه .

أقول وهذا التشنيع غير كاف في أمثال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم باطباق جميع المسلمين على كفر من تفوه بمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولا وصرح المحقق البياضي في اشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعي وأحمد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبالية اذ

---

(١) هو أصل البلاء وقتل سنة ١٢٨ وتابعه هشام بن الحكم المجسم قال ابن حزم : كان يزعم ان علم الله محدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرثى لمثل أبي الحسين البصري صاحب المعتمد حيث يذكر معهما في مثل هذه الشناعة . ز. (٢) وعلى قدر عظم قدر العالم قد يكون عظم خطأه فلا يستغرب وقوع أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأى الشنيع وتلك مسألة زلق فيها الامام في البرهان فضلا عن الشيخ الحراني نسأل الله الرعاية . ز .

وردت عليه هذه المسألة أضافها الى مايجهله مما لايتناهى من معلوماته تعالى وحرى بمن يحكم بنفوذ مشيئة العبد غالبة (١) على مشيئة مولاه أن يحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فان العبد قد يعلم الشيء قبل وقوعه بوحى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المعتزلة ويشاركهم غيرهم فى ذلك فانهم أجابوا عن الدليل بجوابين أحدهما على سبيل المعارضة والالزام، والآخر على سبيل الحل والتحقيق .

أما الجواب الذى على سبيل المعارضة والالزام فهو ان الله تعالى كما كان عالماً بوقوع أفعال الخلق قبل خلقهم كذلك كان عالما بوقوع أفعال نفسه قبل خلقها فلو كان علمه بوقوع أفعال العباد منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضا مجبورا على ايقاع فعله فكل شيء أجبتم به فى أفعاله تعالى فهو جوابنا فى أفعال العباد .

ورده فى شرح المقاصد بالفرق بين الملحق والملحق به حيث قال الاختيارى : مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعدها وهذا متحقق فى فعل البارى تعالى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجاز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب والامتناع اذلا قبل للازل ، والحاصل أن تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المحذور باق ، والفرق غير مؤثر فان العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين المقارن للارادة والسابق عليها كما لايخفى فان نافى الاختيار فى الثانى نافاه فى الاول والا لا والحق أنه غير مناف له كما ستراه فى الحل .

واما الجواب على سبيل الحل والتحقيق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وان لزمه وقوع ذلك الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القريب قدرة ذلك الشخص الآخر وارادته لاينافى اختيار ذلك الشخص الآخر فعلمه تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لاينافى اختيار ذلك الشخص لان السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وارادته هكذا أجاب خاتمة المحققين الطوسى عفا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك المحقق صدر الدين الشيرازى فى اثبات البارى تنظيرا يوضحه فقال : ونظير ذلك أن يكون لزيد طريقان الى مقصده أحدهما عال ، والآخر سافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما

---

(١) بل أجرى المولى سبحانه عادته ـ بمحض فضله ـ على أن يريد ويخلق ما أراده العبد من الافعال التى كلف بها ـ تعالى الله عن ان يغلب على مشيئته مشيئة ، قال الله تعالى فى الحديث القدسى « ياعبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم » رتب الهداية على الاستهداء وهو طلب الهداية وارادتها . وفى الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد » رتب التعجيل المترتب على ارادته تعالى ، على ارادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها » . و« من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه » .ق.

حين ارادة قطعه ولكن قبل أن يشرع فى قطع أحدهما اتفق أن رجلا علم بكشف أو الهام مثلا بأن زيدا بارادته يختار الطريق العالى فكما أن علم الرجل فى الصورة المفروضة لاينافى قدرة زيد على قطع الطريق السافل كذلك علم البارى تعالى بكفر الكافر مثلا لاينافى قدرة الكافر على الايمان والحاصل أن البارى تعالى يقدر من طرفى المقدور مايعلم أن العبد بارادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويجبر العبد عليه انتهى .

أقول: وبيان كلام هذين العلامتين وتحقيقه ان غاية مالزم من علم البارى تعالى بفعل العبد لزومه له ولزوم شىء لشىء مضمونه قضية شرطية متصلة لزومية وهى قولنا كلما علم البارى تعالى بوقوع فعل من العبد وقع وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهى انما تدل على ملزومية المقدم للتالى ولازمية التالى للمقدم ولا دلالة لها على علية أحدهما للآخر ولا معلولية الآخر له أصلا .

وذلك أن العلية اخص من اللزوم فكل شيئين أحدهما علة تامة للآخر متلازمان وجودا وعدما وليس كل متلازمين وجودا وعدما احدهما علة تامة للآخر فبينهما عموم وخصوص مطلق مثاله طلوع الشمس الذى هو علة تامة لوجود النهار واضاءة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شىء من الآخرين بعلة للآخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المقدم علة للتالى نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا، ونحو كلما كانت الشمس طالعة كانت الأرض مضيئة ، ويجوز العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة ونحو كلما كانت الارض مضيئة فالشمس طالعة ويجوز أن لايكون بينهما علية لكن يكونان معلولين لعلة واحدة نحو كلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ويجوز أن لايكونا معلولين لعلة واحدة نحو كلما كان هذا انسانا كان حيوانا فهذان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما معلولين لعلة واحدة ، وانما التالى لازم للمقدم .

واذا عرفت ذلك ظهر لك ان استلزام العلم بشىء وجود ذلك الشىء لايستلزم عليته له ، فعلم الواجب تعالى بوقوع فعل العبد ليس علة لذلك الوقوع والسر فى ذلك ان العلاقة بين العلم والمعلوم التى هى منشأ الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شبهة وانما هى علاقة مطابقة بينهما ثم ان المطابقة بين الشيئين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كمطابقة سطح لسطح ، بحيث لايفضل أحدهما عن الآخر فى جانب من جوانبه أصلا وكمطابقة صورتى زيد وعمرو الخارجيتين أو الخياليتين ونحو ذلك ففى جميع جزئيات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين الى الآخر ليست بأولى من نسبة الآخر اليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين منسوبا الى الآخر لا بالعكس كمطابقة صورة الفرس المنقوشة فى الحائط لهوية الفرس الخارجية فانها صورة صناعية كثيفة نقشها نقاش الحس قياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للفرس وأخذاً لها منها ليكون خيالها معرفا اياها عند غيبتها عن الحس وكمطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيلولة جرمها الكثيف بينهما وبين النور وكمطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابلتها لصقيل غير مشف كالمرآة والماء ونحوها ، وكمطابقة

صورتها الخيالية المنقوشة في الخيال فانها صورة شبحية مقدارية نقشها الروح الباصر بواسطة الحس المشترك آخذاً لها من هويتها الخارجية أيضا وكمطابقة صورتها العقلية لما بعد الطبيعية الغير المقدارية التي نقشها قلم العقل بأنامل المفكرة في لوح النفس بعد تجريد غواشي كل مشخص لها عنها . فالصورة في كل موضع من هذه المواضع الخمسة تابعة الهوية الخارجية الحقيقة الطبيعية فتنسب اليها ويقال صورة الفرس وهي لاتنسب اليها فلا يقال فرس الصورة واذا كانت الصورة العلمية تابعة للمعلوم ، وحكاية عنه والتابع لايؤثر في المتبوع ، فالصورة العلمية لاتؤثر في المعلوم فلا يكون العبد مجبورا في الفعل الصادر عنه بسبب تعلق العلم بصدوره .

واعلم أن هذا الجواب في غاية الوثاقة لكنه انما يكفي من يقول باستقلال قدرة العبد في ايجاد أفعاله سواء كان مستقلا في المشيئة أيضا وهم المعتزلة أولا وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او بمشاركة من قدرة العبد كما فصل سابقا . فان هذا الجواب وان نفعه باعتبار هذه الشبهة لكن ترد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب آخر وهي على صورة الشبهة الأولى بدأنا نأخذ القدرة فيه بدل العلم فنقول :

كل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف بالاختيار فهو انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى وكل فعل انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فايقاع المكلف اياه بالاختيار محال .

أما الصغرى : فلعموم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معدوم ، بالايجاد أو موجود بالاعدام .

وأما الكبرى : فلئلا يلزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد ، فكل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف بالاختيار انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فايقاع المكلف اياه بالاختيار محال فالتكليف به تكليف بالمحال : وكل تكليف بالمحال فهو خال عن الفائدة وكل خال عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف للحكمة موجب لنقصانها لكن نقصان حكمته تعالى محال وموجب المحال محال فالتكليف بما ذكر تكليف محال ثم ان المتصدين للجواب عن هذه الشبهة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى تفتت مآخذهم في الجواب عنها حسب تنوع مذاهبهم وبيان ذلك أن المحال على قسمين : أحدهما محال لذاته والآخر محال لغيره . أما المحال لذاته فهو ماتكون ماهيته كافية في ثبوت الاستحالة لها ذهنا أو خارجا من غير توقف على وجود شرط أو انتفاء مانع ذاتا كان كالشريك ، أو صفة كاجتماع الضدين .

وأما المحال لغيره : فهو مايكون منشأ استحالته أمرا عارضا عن ذاته ذهنا أو خارجا وهو ينقسم الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج ، وهو منشأ الاستحالة - اليهما أحدهما كونه خلاف الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف متعلق العلم أو الاختيار أو القضاء أو الارادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفا للحكمة الآلهية والنسق العادي - وهو المسمى بالمحال العادي كنطق الجواهر ، والطيران الى السماء ، وحمل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر إلى قدرته تعالى مع امكانها الذاتي والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكمل .

وبيان المقام يحتاج الى نوع بسط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

عرضية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسبب ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لايمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة وعكس هذا حكمه على ذلك الشيء بعينه بحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الأمور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لايمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء البدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القريبة من الفعل وبالعكس لايمكنه أن يحكم عليه بأنه ذوابعاد ثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الامر العادي والنظام النسقي الذي اوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه سنته المطردة على طبق النظام العلمي الازلي يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة الشاملة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة ــ فان لاحظه من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بجواز فرط نظامه وخرق نسقه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الحيثية فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح عسلا لكن بالنظر الى الامكان الذاتي فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باق على مائيته حكما لايحتمل متعلقه نقيض ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتنبيك على نكتة ان أخذ التوفيق بعضدك امكنك أن تجلو بها كثيرا من ظلمات الشبه الواردة على كلام المحققين في مواضع يدقك اليها البحث والنظر ، وهي ان اطلاق القدرة وتعلقها بكل شيء بالفعل ينافي الحكمة التامة واطلاق الحكمة ينافي اطلاق القدرة ، والكمال اجتماعهما اطلاق الحكمة، ولنبينه لك في مثال مأنوس لك مشترك بين الجمهور وهو أن النجار مثلا يقدر على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أراد لكن صناعته وحكمته تقتضي أن يتصرف فيها على طبقها وان لايطلق تعلق قدرته بها على وجه ينافي صناعته وحكمته حتى لو أطلقها وتصرف في الخشب تصرفا لايمكن معه أن تتم منها صورة متقنة ذم بفعله بل عد مجنونا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم تعلق قدرته باتلافها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسرفيه ماقدمناه في الفصل الاول من هذه المقالة ان تعلق القدرة بالامر الكلي كاف في صحة تعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم تتعلق بالفعل بشيء أصلا ماضر ذلك في كونه قادرا بل يمتنع أن تتعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالفعل لكن لالذاته بل لغيره وذلك النعبر أقسام ثلاثة .

الأول : عدم تناهي المقدورات فانها لايمكن أن تتعلق القدرة بجميعها بالفعل الا اذا انتهى أبد الأبد لكن انتهاء أبده محال فتعلق القدرة بجميعها بالفعل محال .

وقولهم تعلقات القدرة أو متعلقاتها لاتتناهى ان أرادوا به التعلق والمتعلق بالقوة والصلوحية فاللاتناهي في كلامهم عدم ملكة وعدمي . وان أرادوا التعلق أو المتعلق بالفعل فاللانهاية فيه لاتفقية بمعنى انه مامن جملة من التعلقات والمتعلقات الاويمكن أن تقع بعدها جملة أخرى من غير

وقوف عند حد ما واللانهاية (١) بهذا المعنى مجازية .

الثاني: انه مامن آن من الآنات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو ضده ومتى أوجد أحدهما فيه امتنع الآخر لكن لا لذاته بل لاستلزامه محالا لذاته وهو اجتماع المتنافيين .

الثالث: منافاة وقوع الممكن للحكمة ويوضح لك ذلك ماذكروه فى الجواب عن شبهة وردت على تعريف الجنس بأنه الذى يحمل على الكثير المختلف بالنوع وهى (٢) أن هذا التعريف يقتضى ان يكون كون الجنس أعم من النوع ومشتملا على حقائق مختلفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على ان لايخلق الا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصدق عند جميع المليين .

وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أعميته واشتماله على حقائق مختلفة انما هو بالنظر الى الحكمة التامة البالغة والعادة الالهية المكتنفة بالجود الذى ليس فيه بخل والقدرة التى ليس فيها نقصان ، فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهى طالبة ومستعدة لان يوجد الجنس فى الانواع المختلفة وكلما كانت الحركات طالبة لوجوده فى انواع مختلفة فلا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر فى نوع أو فرد لكن المقدم حق فكذا التالى .

واما جواز انحصاره فى نوع آخر فلأنه ممكن وكل أمر ممكن يمكن ان يوجد ان تعلقت بوجوده القدرة الالهية المطلقة فانحصاره فى نوع أو فرد يمكن ان يوجد ان تعلقت بوجوده القدرة الالهية المطلقة .

ثم اعلم ان الممتنع العادى قد يلحظ بالقياس الى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحظ بالقياس الى قدرة العبد فينقسم بالنظر اليهما الى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كخلق الجواهر وقسم جنسه مقدور له لكن نوعه أو صنفه غير مقدور له كالصعود الى السماء وحمل الجبل .

واما القسم الثالث : وهو كونه خلاف متعلق العلم او القضاء او الاخبار او الارادة فكايمان أبى لهب فانه تعالى علم أزلا بأنه لايؤمن وقضى بذلك واخبر به وأراده .

اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا فى القسم الأول وهو المحال لذاته فقيل يمتنع التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوزه بعض الاشاعرة . ثم اختلف المجوزون فى وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع ، وامام الحرمين فى «الارشاد» والامام الرازى فى «المطالب العالية» وذكره الآمدى وغيره على انه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لهب كلفه بان يصدق

---

(١) فلا يضر جريان برهان التطبيق فى المقدورات والاعداد لأن لاتناهيها لايقفى واما تعلق علم الله سبحانه بالأمور الغير المتناهية فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اعتبروا فى جريان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البداهة فى ان التطبيق بالفعل لايتحقق بدون وجود الآحاد فى الخارج والعلم لايستلزم الوجود كما نقله مرجع اسانيدنا العلامة عبد الرحمن الآمدى عن شيخه الحكيم المحقق محمد بن على المعروف بلاجلي الآمدى شيخ المشايخ فى القرن الحادى عشر .ز . (٢) اى الشبهة الواردة .ذ.

بانه لايصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين محال لذاته .

واما القسم الثانى : وهو المحال العادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .

واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا فى كونه تكليفا بما لايطاق وفى كونه فى الاخبار ممتنعا لذاته وهومذهب امام الحرمين ومن ذكر معه فى القسم الاول والصحيح انه ممتنع لغيره وتفصيل أدلة هذه الاقوال محرر فى محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .

اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا النتيجة وهى كون التكليف بالمحال محالا ثم اختلفوا فى علة ذلك فنهم من قال عدم الفائدة غير ضائر لأن أفعاله تعالى لاتعلل . ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهى تهيؤ المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب انما تدفع به شبهة العلم واخواته ولاتنفع فى تهيء القدر اذا التهيؤ أيضا حاصل بقدرته تعالى فالاشكال بحاله .

وأجاب السعد فى التلويح(١) بأن الفعل وان كان مخلوقا بقدرة الله تعالى لكنه أجرى عادته بأنه لايخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتبارى والأمور الاعتبارية لايمكن وجودها فى الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الوجود . ويرد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه عنه والعبد لايمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

واجاب المولى شمس الدين الفنارى « فى عين الأعيان » بقوله: المختار هو القول بالكسب وكسب العبد عبارة عن أمر نسبي يقوم به ، ويعده محلا لأن يخلق الله فيه فعلا يناسب تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى اذ لكونه عدميا غير موجود لم ينسب الى خلقه وايجاده ولاتصاف العبد به صار له مدخل فى محلية خلق الله تعالى وقابلية ذلك الخلق فيه ، وشأن القابلية ان تكون شرطا للخلق والتأثير لاجزءاً منه . فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر ولأنه ليس

---

(١) ومثله فى شرح النسفية له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب . وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ماذكره هناك واما مافى شرح المقاصد فايضاح منه لما يترتب على القول المشهور من الاشعرى وهو فى المعنى ابطال المقدم ببطلان التالى .ز. (٢) ويدفع بان تعلق علم الله وارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل تعلق علم الله وارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقهما بالزمان كما هو ظاهر لمن أنعم التدبر فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله فى كلام عبد الحكيم السيالكوتى ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنتج الجبر من العلم وليس بمنتجه من جهة انه علم . ز .

للعبد جزء من الفاعلية ينتفى القدر ويصح التكليف ويرد عليه ماورد على السعد .

واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر القدر كانت مراقى المقدمات الفكرية عن ذروة عليا ها قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالى انه قال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو ان الفعل مقدر بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب انتهى .

فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فاقتضى كلامه ان له حقيقة فى نفس الأمر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله فى الدنيا لشخص بتوجه الأتم الى الله تعالى أو بالالهام (١) أو بالحدس .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ فى « الفتوحات » وهو أن صورة خلق الاعمال صورة (لام ألف) فى حروف الهجاء فان الرائى لايدرى اى الفخذين هو اللام حتى يكون الآخر هو الالف ويسمى هذا الحرف الذى هو لام ألف حرف الالتباس فى الافعال فلم يتخلص الفعل الظاهر على يد المخلوق لمن هو؟ ولكن ان قلت هو لله تعالى صدقت ، وان قلت هو للمخلوق مع الله صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى للعبد بالتكاليف ولا اضافة العمل اليه بنحو قوله «اعملوا» ثم قال فكنت لم أزل أنفى التجلى الالهى فى الفعل تارة وأثبت أخرى بوجه يقتضيه التكليف وطلبه اذ كان التكليف بالعمل من حكيم عليم ولايصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لايفعل «افعل» اذ لاقدرة له على الفعل .

وقد ثبت الأمر والنهى للعبد مثل « أقيموا الصلاة » مثلا فلا بد أن يكون له فى الفعل عنه تعلق من حيث الفعل به يسمى فاعلا واذا كان كذلك صحت نسبة وقوع التجلى فى الفعل فبهذا الطريق كنت أثبته وهو طريق فى غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفت علمو لا بد من ذلك والحاصل ان العبد ماصحت له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جعله خليفة فى الارض فلو جرد عنه الفعل بالكلية لما صح ان يكون خليفة ولما قبل التخلق بالاسماء وهذه الفائدة مما نبهني عليها تلميذى اسماعيل حفظه الله تعالى ولما أفادها لى لم يعرف احد قدر مادخل على من السرور .

وقال فى معنى قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبُرَ مقتا عند الله ان تقولوا مالاتفعلون » . بلسان الاشارة ياأيها الذين آمنوا من وراء حجاب لم تقولون ان الفعل لكم وهو ليس كذلك فانه لى فكيف تضيفون الى أنفسكم مالاتفعلونه حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور فى عين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع مايظهر عنا

---

(١) لكنه ليس من أسباب المعرفة للآخرين عند أهل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج من أقوال صاحب الفتوحات فى هذا الصدد لئلا يخلو كتابه من أقوال بعض من يلهج بالكشف وشهر به بين الجمهور وان كانت شطحات الشيخ معروفة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ز .

(٢) والقول بان الانسان مجبور فى اختياره هو رأى الطبيعيين وغالب الفلاسفة وعليه حمل كلام الأشعرى

من الافعال يجوز أن يفعله الحق تعالى وحده لا بأيدينا ولكن ماوقع ذلك في الشاهد وما ظهر الا بأيدينا اذ الأعمال أعراض والأعراض لاتظهر الا في الجسم وهذا وان كان صدقاً فقد أنف أهل الله أن يصرحوا به واتماقالوا « الأعمال لله خلقاً وللعبد اسناداً ومجازاً »

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق. اعلم ان الخلق خلقان خلق تقدير يتقدم الامر الآلهي كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر » فانه قدمه في الذكر . وخلق ايجاد وهو الذي يساوق الأمر الآلهي فيكون عين قبول الكائن التكوين فيكون على الأثر فالفاء جواب الأمر وهي فاء التعقيب وليس الجواب والتعقيب الا في الرتبة لافي الأمر الباطن على خلاف مايتوهم من أنه لايتكون إلا عند الأمر بقوله تعالى له كن ولولا هذا لم يكن . فالحق الذي نعتقد انه لاافتتاح للقول كما لاافتتاح لملوم عليه تعالى فما حدث الا ظهور المكون لعالم الشهادة بعد ان كان غائباً في علم الله تعالى .

وقال أيضاً الأمر الالهي اذا كان على ألسنة الوسائط (١) « مثل أقيموا الصلوة » يصح ان يعصيه بعض الناس لتوقف امتثالهم على الارادة الآلهية وهي لم ترد امتثال الامر . فكأنه تعالى قال لهم حينئذ اخلقوا بأنفسكم من غير ارادتي وليس من قدرتهم ذلك فكأن المتعلق بهم جسم « كن » لاروحها فكانت كلمة تحرم عليهم استهالها الاحالة الاضطرار وهي تعلق الارادة بوقوعه بخلاف ماذا تعلق بهم « كن » الآلهي الذي هو الأمر الآلهي بلا واسطة فانه يوجد عين الصلاة .

وقال أيضاً ماأجهل من قال ان الله تعالى لايفعل بالآلة وهو يقرأ « قل تقاتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى » فقراءه يكفر بما هو مؤمن هذا هو الحجب الحجاب فالسيف آلة العبد والعبد والسيف آلة له تعالى .

وقال أيضاً ان مسألة خلق الافعال وتعقل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكثت دهري أستشكلها ولم يفتح لي بالحق فيها على ماهو الأمر عليه الا ليلة تقييدي لهذا الباب في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة وكنت قبل ان يفتح علي بذلك يعسر علي تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق الذي يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر المحض والآن قد عرفت تحقيق هذه المسألة على القطع الذي لاأشك فيه وعرفت الفرق بين المذاهب الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفني بكشف بصري على خلقه المخلوق الأول الذي لم يتقدمه مخلوق اذ لم يكن ثم الا الله تعالى وحده وقال لي هل ترى انظر أهاهنا أمر يورث اللبس والحيرة ؟ فقلت لايارب : فقال هكذا جميع ماتراه من المحدثات ما لاحد فيه أثر ولا شيء من الخلق فانا الذي أخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمري خلقت النفخ في عيسى وخلقت التكوين في الطائر فقلت له يارب فنفسك اذن خاطبت بقولك افعل ولا تفعل فقال لي اذا طالعتك بشيء من علمي فالزم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه ينزع الغلاة من الاتحادية وقد سبق منا مايغني عن عن التوسع هنا في بيان ذلك . ز . (٢) أي الرسل صلوات الله عليهم . ز .

ولا تماحق فان الحضرة لاتقبل المحاقة . فقلت له يارب وهذا عين مانحن فيه ومن يحاق؟ ومن يتأدب؟ الا أن خلقت الأدب والمحاقة فان خلقت المحاقة فلا بد ان تقع وان خلقت الادب فلا بد من وجوده فقال لى هو ذلك فاسمع وأنصت . فقلت له ذلك يارب اخلق السمع حتى أسمع ، والانصات حتى أنصت ولا يخاطبك الآن سوى ماخلقت وحدك . فقال لى ما أخلق الا ماعلمت وما علمت الا ماهو المعلوم عليه حين تعلق علمي فى الأزل ولى الحجة البالغة .

وقال فى قوله تعالى « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » انما كانوا يسألون لانهم اذا اطلعهم عند السؤال على شهود الحالة التى كانوا عليها فى علمه الذى لاافتتاح له تحققوا حينئذ ان علمه تعالى ماتعلق بهم الا بحسب ماهم عليه وانه تعالى ماحكم فيهم الا بما كانوا عليه مع انه تعالى خالق بالاختيار لا بالذات فافهم واياك والغلط .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكا نبى من الانبياء بعض ماأصابه من المكروه الى الله تعالى فأوحى الله تعالى اليه كم تشكونى ولست بأهل ذم مكذا كان بدأ شأنك فى علم الغيب أفتريد ان أغير الدنيا من أجلك وأبدل اللوح بسببك والله تعالى أعلم .

وصلى بكرمه وسلم على طاهر الشيم وآله وصحبه أجمعين

تم الكتاب

بعون الله وتوفيقه وبركة رسوله الأعظم وبمعاونة
استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى

وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة

---o0o---


دار البصائر